AUTHOR:

CANTECOR, GEORGES

TITLE:

KANT

PLACE:

PARIS

DATE:

[1909]

Master Negative #

91-80122-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

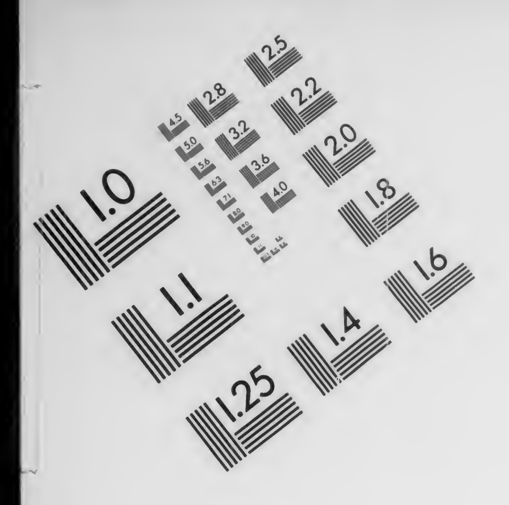
Cantecor, Georges,
...Kant, par Georges Cantecor... Paris, Delaplane, [1909]
144 p. 19 cm. (Les philosophes)

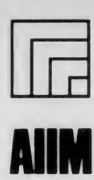
Bibliography, p.[137]-141.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

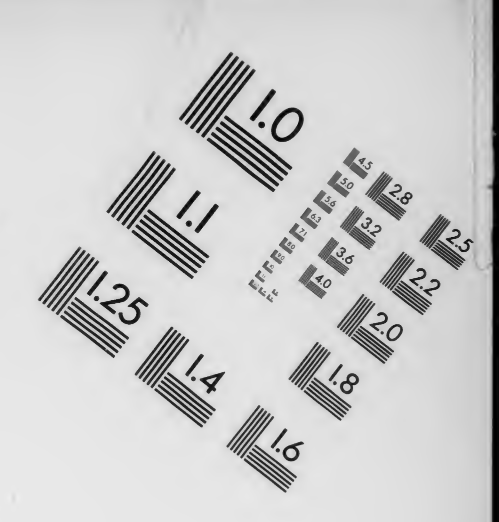
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/12/91 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

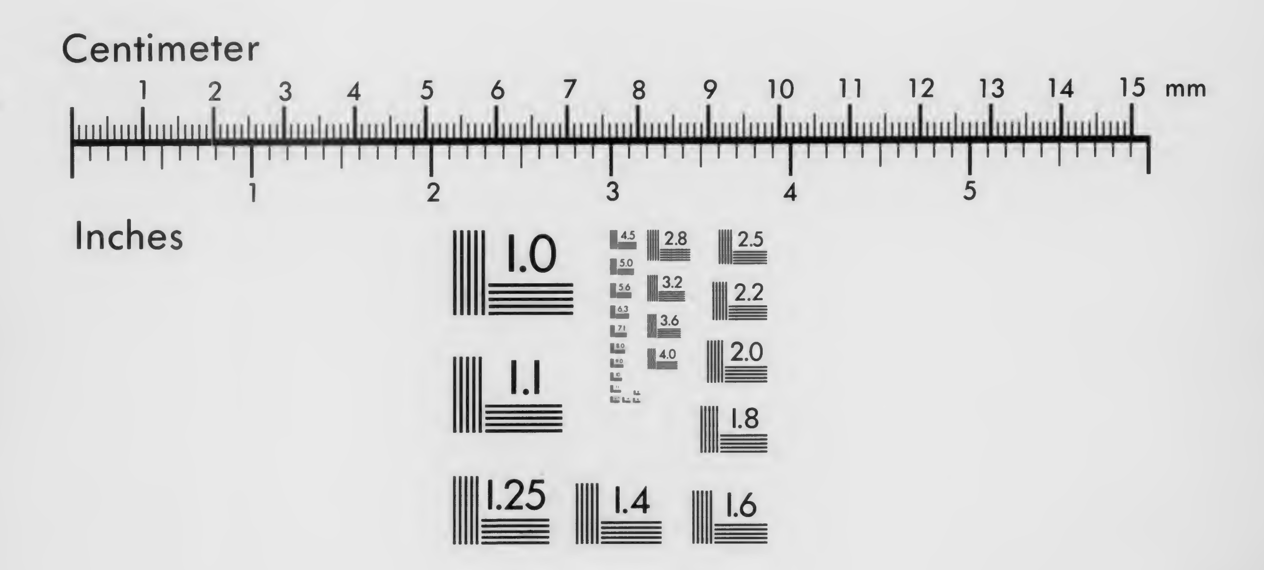


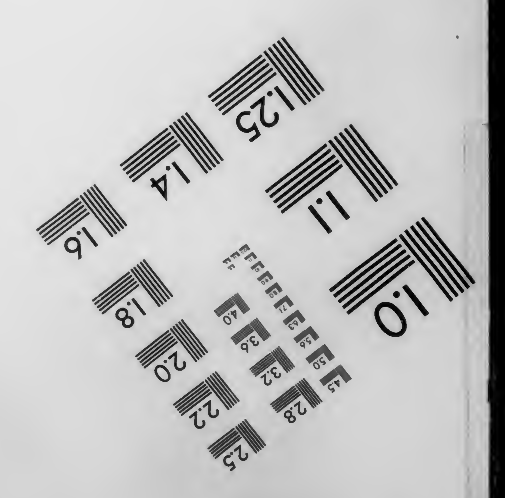


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







. CANTECOR

LES PHILOSOPHES

Kant

PAUL DELAPLANE

ÉDITEUR

Prix : 90 centimes.

Kant

5758-09. — Corbeil. Imprimerie Crété.

LES PHILOSOPHES

Kant

PAR

GEORGES CANTECOR

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
PROFESSEUR AU LYCÉE LAKANAL



PARIS
LIBRAIRIE PAUL DELAPLANE
48, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE, 48

Ces brèves études sur les philosophes de tous les temps sont écrites pour le grand public. Elles s'adressent, aussi bien qu'à la jeunesse des écoles, aux gens du monde curieux de l'histoire des idées. La pure érudition en est absolument bannie. L'interprétation des doctrines ne s'y trouve justifiée que par des renvois aux textes indiqués à la fin de chaque volume. Un mémento bibliographique signale d'ailleurs les principaux travaux de la critique. On a voulu surtout mettre en valeur dans chaque système ce qui en demeure vivant, ce qui en doit durer, ce qui peut orienter toute pensée en travail.

KANT

Il ne faut chercher dans ce petit livre qu'une *Introduction à la lecture des œuvres de Kant.* On y trouvera les renseignements indispensables sur la personne de Kant et sur son caractère, sur l'objet et l'ordre de ses recherches, sur l'intention, le plan ou l'esprit de ses principaux ouvrages, sur la façon dont ils s'enchaînent et se complètent les uns les autres et par suite aussi sur l'orientation et le terme de sa pensée. Ce sera sans doute assez pour donner au lecteur une première vue générale du kantisme et lui en faire soupçonner l'intérêt ; ce sera assez tout au moins pour le guider à travers les écrits de Kant et lui en rendre l'abord un peu moins difficile. Quant à une exposition systématique de ses doctrines ou à une analyse suivie de ses principaux ouvrages, elles eussent été, resserrées dans l'étroit espace de ce petit volume, beaucoup plus obscures et infiniment moins suggestives que le texte même de Kant, c'est-à-dire doublement inutiles.

INTRODUCTION

LA PERSONNE DE KANT.

L'enfance de Kant : son éducation morale, l'influence piétiste. — Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg le 22 avril 1724 d'une famille bien modeste. Son père était sellier et si peu dans l'aisance que deux des sœurs de Kant furent servantes. Il semble cependant, s'il faut en croire Kant lui-même, que le caractère et la tenue morale de ses parents aient été au-dessus de leur condition. Il paraît avoir hérité de son père, homme d'une droiture et d'une franchise remarquables, cette sévérité presque excessive à l'égard de toute altération de la vérité qui est un des traits distinctifs de son caractère. Mais c'est surtout sa mère qui paraît avoir contribué à sa formation morale. Elle était très pieuse, mais d'une piété vivante et profondément morale, avec peu de goût pour les dévotions extérieures et une heureuse disposition à faire de la piété le mobile de la vertu. C'est d'elle que Kant apprit de bonne heure à reconnaître la grandeur divine dans le spectacle de la nature, de sorte qu'il lui dut cette admiration dont il devait dire plus tard que son cœur était rempli pour le ciel étoilé au-dessus de sa tête et pour la loi morale au fond

de son cœur. Mais le plus grand service qu'elle lui rendit fut de lui faire donner une éducation libérale. Elle le fit entrer en 1732 au Collège Frédéric : c'est là qu'il subit l'influence piétiste.

Le piétisme dont Kant fut pénétré au Collège Frédéric, non sans en être parfois un peu lassé, n'était pas une doctrine, mais un esprit, une manière de comprendre et de pratiquer la vie religieuse. Il s'était produit en réaction contre l'orthodoxie passive et la dévotion routinière. La vraie foi, disait Spiner, le promoteur du piétisme, c'est la foi vivante, celle que le croyant puise lui-même dans la méditation personnelle de l'Ecriture; c'est celle aussi qui pénètre efficacement sa vie et la régénère, détruisant le vieil homme, la nature corrompue, et suscitant l'homme nouveau. C'est de cet esprit qu'étaient animés les maîtres du Collège Frédéric et particulièrement le directeur, Albert Schultz, qui professait en même temps la théologie à l'Université. C'était un homme remarquable de bien des façons, autant par son intelligence que par son autorité morale ou ses qualités pédagogiques : car en lui le goût de la philosophie et de la discipline rationnelle venait diriger et modérer la foi religieuse. Il était ennemi de l'exaltation, de l'inspiration vague : il voulait que la raison préparât les voies à la foi intérieure et que cette foi s'exposât selon les exigences de la raison. Schultz a été le premier maître qui ait exercé sur l'esprit de Kant une influence durable; et ce que Kant a pris du piétisme, c'est ce qu'il en a reçu de Schultz et sous la forme rationnelle que Schultz lui donnait.

Car il y a assurément du piétisme dans le caractère et dans l'œuvre de Kant. Ce qu'il en a gardé, c'est d'abord le *moralisme*, la persuasion que la moralité est la seule chose nécessaire et que tout doit lui être subordonné, à commencer par la culture. Sans doute il pensera toujours que la moralité vraie et sûre requiert une raison éclairée ; mais de plus en plus, en avançant en âge, il fera de toute spéculation le moyen de la morale. C'est ensuite le *pessimisme moral*, c'est-à-dire la conviction que la nature est corrompue, que la moralité lui est opposée et d'un autre ordre, et qu'elle en demande la transformation radicale. C'est enfin l'idée essentielle de l'*autonomie :* comme pour le piétiste c'est à chacun de se donner sa foi, pour Kant c'est à chacun de se donner sa loi ; et, de part et d'autre, cette autonomie par laquelle chacun s'affranchit des autres n'est qu'un retour spontané ou le don de soi-même à un principe plus profond et d'ordre transcendant, la grâce ou la liberté nouménale.

Kant à l'Université : l'influence de Wolf et le rationalisme. — En 1740 Kant quitta le Collège Frédéric et entra à l'Université, dans la faculté de philosophie. On a peu de détails sur ses études; on ne sait même pas en quelle année il quitta l'Université et si ce fut, comme il est vraisemblable, en 1746, l'année où il publia son premier écrit sur *la mesure des forces vives*. Il en sortit sans prendre ses grades : son père était mort et Kant dut songer à gagner sa vie. Il entra comme précepteur dans une famille du voisinage.

On sait seulement que celui de ses maîtres qu'il préférait à tous et dont il a subi la plus forte

influence, après celle de Schultz, fut Martin Knutzen, un piétiste encore, mais avant tout un philosophe, disciple de Wolf. Il lui rendit le service de l'initier à la philosophie de Leibniz et surtout à la philosophie ou plutôt à la physique de Newton, qui resta toujours pour Kant le type du savant, comme la science newtonienne resta pour lui le type de la science véritable. Il l'a toujours fait consister, à la manière de Newton, dans l'analyse des phénomènes et la détermination de leurs rapports, sans aucun appel à des causes ou forces inconnues.

Mais surtout Knutzen soumit l'esprit de Kant à la forte discipline du rationalisme wolfien. Wolf n'avait pas donné à l'Allemagne une philosophie bien personnelle ou bien profonde. Il en avait emprunté la matière à Leibniz, non sans l'altérer assez gravement. Mais c'est par la forme et l'esprit que sa philosophie a été utile et a servi efficacement à l'éducation de l'Allemagne dont il a été, selon le mot de Hegel, l'instituteur. Il a composé pour les Universités allemandes, encore toutes pénétrées de scolastique, un système, on pourrait aussi bien dire un cours de philosophie, où toutes les matières sont abordées dans l'esprit et à la lumière des principes de la science nouvelle et selon la méthode du plus pur rationalisme. Wolf procède, en quelque sorte, en mathématicien : ce ne sont que questions, axiomes, propositions, corollaires, scolies, etc... : rien n'est hasardé, ni supposé, ni laissé sans explication. Il y a là un souci admirable d'exactitude et de certitude, et l'on comprend quels esprits nets devaient former l'étude de ce système

et la pratique de cette méthode. Surtout cette philosophie était en harmonie avec les besoins de cette période des lumières dont elle est la première expression et dont elle a hâté les progrès. En ce temps où le vif et libre esprit de la Renaissance se propageait tardivement aux Universités allemandes, cette philosophie était la bienvenue qui était fondée sur la persuasion que la raison est nécessaire et suffisante à la vie et qu'il n'est point de question qu'elle ne puisse et ne doive éclaircir à la lumière de ses seuls principes.

Cette doctrine a laissé sur l'esprit de Kant une empreinte ineffaçable. Il en a gardé la méthode ou même une partie du contenu. Il est resté persuadé que « la méthode sévère de l'illustre Wolf » est la vraie forme de la philosophie systématique. C'est bien ainsi qu'il faut développer et appliquer les principes, bien qu'une critique soit nécessaire pour les découvrir et en fixer le vrai sens et l'usage légitime. Lui-même doit à Wolf ce souci de l'ordre, de la rigueur, de la précision, qui sont les caractères de son génie, nullement prime-sautier et hasardeux. Même pour le fond, il a beaucoup gardé de la métaphysique qu'il a reçue de Leibniz par l'intermédiaire de Wolf. Seulement, les doctrines ou les principes qu'il en retient, il les met à une autre place, il leur assigne un autre rôle et une autre valeur : il en fait des hypothèses, des postulats, des principes régulateurs de la pensée ou de la science, etc... Mais enfin, quelque usage qu'il en fasse, c'est selon les formules de Wolf et de Leibniz qu'il sera métaphysicien. Par là s'explique le mot connu de Th. Green : les doctrines de

Leibniz forment l'atmosphère permanente de l'esprit de Kant. Surtout ce que Kant retient de Wolf, c'est l'attitude rationaliste. Ce n'est que par principes et non par sentiment que l'on peut juger du vrai, du bien, du beau ; ce qui ne se laisse pas déduire logiquement n'est qu'une hypothèse, d'ailleurs plus ou moins nécessaire à la vie. Encore ces hypothèses ne doivent-elles pas se mettre en contradiction avec la raison qui en contrôle l'intelligibilité ou la vraisemblance. Il n'y a de religion acceptable que dans les limites de la raison.

La carrière professorale de Kant. — Kant abandonna donc l'Université vers 1746 et resta précepteur, au service de familles diverses, jusqu'en 1755. Mais il visait à entrer dans l'enseignement officiel. Il obtint la *promotion*, sorte de doctorat ou de diplôme de fin d'études, avec une *dissertation sur le feu* (1755), et l'*habilitation*, sorte d'agrégation donnant le droit d'ouvrir des cours libres à l'Université, avec ces deux thèses : *Nouvel éclaircissement sur les premiers principes de la connaissance métaphysique* (1755) ; — *De l'usage en philosophie de la métaphysique jointe à la géométrie, ou monadologie physique* (1756). Il put donc ouvrir des cours et il professa ainsi pendant quinze ans, à titre privé, avec le plus grand succès. Ce n'est qu'en 1770 qu'il obtint l'*ordinariat*, ou la titularisation officielle. C'est à cette occasion qu'il écrivit, comme thèse inaugurale, la célèbre dissertation où s'affirme pour la première fois la philosophie critique : *De mundi sensibilis atque intelligibilis formâ et principiis*. Son succès et sa renommée allèrent croissant. On lui offrit une chaire, qu'il refusa, à l'Université de Halle. Il fut, à Kœnigsberg même, membre du Sénat de l'Université (1780), recteur (1786-88), doyen de la Faculté de philosophie et de toute l'Académie (1792). Il avait été nommé membre de l'Académie de Berlin en 1786, de l'Académie de Saint-Pétersbourg en 1794 et il fut élu à celle de Vienne en 1798. Il avait alors renoncé à l'enseignement (1796).

Ce n'est là que sa carrière extérieure : ce qui est plus intéressant, c'est la matière et l'esprit de son enseignement.

Il professait officiellement la métaphysique et la logique, mais il y joignait toutes sortes de matières plus concrètes. Nous avons sur le contenu véritable de son enseignement un témoignage bien suggestif dans l'un des programmes de ses cours : *Avertissement d'Emmanuel Kant sur l'ensemble de ses leçons pendant le semestre d'hiver 1765-1766*. Il faut donner, dit-il, aux jeunes gens la connaissance du réel dans toute sa variété ; il leur faut des idées précises sur le monde où ils doivent vivre, pour devenir des hommes intelligents et avisés, et non des pédants. D'ailleurs, au point de vue même de la pure culture, il faut bien donner une matière et une base à la recherche philosophique des principes. C'est pourquoi, sous le titre général de métaphysique, Kant traitera d'abord des corps bruts et des êtres vivants (physique, psychologie empirique et zoologie), pour ne passer qu'ensuite à l'ontologie, ou détermination des principes abstraits et généraux de toute réalité, d'où il s'élèvera au supra-sensible, d'abord à l'âme, comme sujet profond de la vie morale, et de là à la considé-

ration de Dieu, principe premier du monde et de l'homme. Sous le titre de logique, il traitera sans doute des règles de l'entendement (logique formelle), mais il y joindra l'étude des règles du goût : son sujet est en somme le bon usage des facultés théoriques de l'esprit. De la façon dont il entend la morale, Kant ne dit rien de bien précis ; mais il est remarquable qu'il se propose de compléter son cours par la géographie physique dans laquelle il comprend l'étude descriptive du monde terrestre tout entier, les trois règnes, l'homme avec la diversité des races, et les nations avec les causes naturelles de leur formation et de leur développement. En somme, rien de moins abstrait et quintessencié que l'enseignement de Kant.

Quant à l'esprit ou à la forme de cet enseignement, il faut rappeler que l'usage était alors de commenter un manuel connu. Kant suivait Baumgarten pour la métaphysique et la morale et Meier pour la logique ; mais il nous avertit lui-même qu'il ne s'astreint pas à reproduire la pensée de ces auteurs, qu'il prend sur lui de les rectifier et d'y ajouter. En effet, ses leçons, dont nous avons conservé quelques-unes, sont assez personnelles, c'est-à-dire libres à l'égard du texte qu'il est censé suivre. De savoir maintenant si Kant y va jusqu'au bout de sa pensée, et si ses leçons sont tout à fait d'accord avec ses ouvrages, — je dis naturellement ceux de la même époque, — ce serait une question, si Kant n'avait pris soin de nous dire qu'il y a une grande différence entre l'usage public ou officiel de la parole et son usage privé, et que le premier requiert beaucoup de prudence et de modestie ou même le

sacrifice de ses opinions personnelles en ce qu'elles ont de trop éloigné de la pensée commune.

L'homme privé : son caractère et ses mœurs. — La légende s'est emparée du caractère de Kant et l'a poussé quelque peu au ridicule. Deux traits semblent le définir : une austérité intransigeante en matière de morale, et la manie de la règle dans l'organisation matérielle de la vie.

Certes Kant voulait que sa vie fût réglée et tout chez lui était calculé une fois pour toutes : le programme de ses journées, la quantité de ses aliments, la durée de son sommeil, la façon de s'asseoir au travail, la manière de le suspendre, etc. Il n'est pas douteux non plus que sa morale soit sévère : la moralité lui paraît la seule chose nécessaire, en quoi il semble exclure tout ce qui fait l'agrément de la vie ; et il veut que, dans la vertu même, on se soumette à la règle sans enthousiasme, avec une froide obéissance, en quoi il semble exclure tout ce qui fait la beauté de la vie.

Mais il faut bien voir ce que cela signifie. La réglementation minutieuse à laquelle Kant soumettait tous ses actes n'était nullement une manie de célibataire esclave de ses habitudes, mais une précaution indispensable contre la faiblesse de son tempérament. Kant ne put jamais travailler qu'à force d'attention et à la condition d'un régime. De là, d'une manière générale, son attitude à l'égard de la vie, attitude faite de gravité attentive ou même de défiance. Quant à sa sévérité morale, il en faut voir les limites. Kant demande que l'on subordonne au devoir le bonheur et les divertissements, mais il ne les exclut pas. Il est des joies humbles

et simples qu'il goûtait lui-même très volontiers, telles que celles de la table et de la conversation, et il en fait même toute une théorie. On pourrait, avec un peu de malice, fonder de piquantes inductions sur certains propos touchant l'amour, où il ne faut point porter, selon Kant, des prétentions trop raffinées sous peine d'être obligé à une abstention dont on aura plus tard du regret. En somme, Kant, lorsqu'on l'étudie de près, donne l'impression d'un caractère assurément sérieux, mais facile et, à l'occasion, enjoué, profondément moral, mais sans inutile pédantisme.

Kant mourut le 12 février 1804, après avoir vu ses facultés s'éteindre lentement.

I

LES INCERTITUDES DE KANT.

LE SOMMEIL DOGMATIQUE ET L'ÉVEIL DU GÉNIE CRITIQUE (1746-1770).

C'est un fait très caractéristique que le premier ouvrage où s'affirme nettement la doctrine personnelle de Kant, à savoir la *Critique de la raison pure*, est de 1781. Kant avait alors cinquante-sept ans. Sa doctrine a donc été lentement préparée, longuement élaborée. C'est pourquoi il est nécessaire, avant de l'exposer et pour la bien comprendre, de voir par quels degrés Kant s'y est acheminé.

Les desseins successifs de Kant : plan de ses recherches et de ses travaux. — Kant n'est pas de ces philosophes, comme Descartes ou A. Comte, qui ont conçu dès leur jeunesse un grand et beau dessein et consacré leur vie à le réaliser. Il ne semble avoir eu dès le début aucune ambition étendue et lointaine. Il se présente à nous comme un professeur consciencieux, qui s'informe, réfléchit et corrige çà et là, au hasard des circonstances, les idées de ses maîtres. De là, toutes sortes d'écrits sur les sujets les plus variés et les plus particuliers. Tout cela sans doute pouvait, à la longue, en se combinant, former un système ou un cours : mais, en fait, ce n'est pas de cette

compilation de détails que la doctrine est issue, encore que dans la doctrine beaucoup de ces détails aient pris place. La vérité est qu'au cours de ces réflexions si diverses Kant en viendra lui aussi à concevoir un dessein, — qu'il ne réalisera pas, mais en vue duquel il constituera ce qui a été son œuvre et lui a valu sa renommée.

Ce dessein lui sera suggéré par ses goûts et ses tendances naturels. Il semble que Kant ait eu par-dessus tout le goût de la science. Il n'a jamais montré de penchant très vif pour la spéculation métaphysique. Même du temps où il croyait à la métaphysique, il ne songeait pas à spéculer sur Dieu, sur ses attributs et son action, à la manière d'un Leibniz, ni davantage à rêver des destinées de l'âme ou du monde des esprits. C'est à la physique qu'il s'attache, et ses premiers écrits de 1746 à 1755 ne portent que sur des points de science. Mais il ne croit pas que la science soit une simple compilation de faits. Il n'y a de vraie science que systématique et il n'y a de système qu'autant que les faits sont reliés à des vérités nécessaires, et par conséquent d'origine rationnelle, qui les expliquent et s'expliquent elles-mêmes. En d'autres termes, la science requiert une discipline supérieure qui pose les principes du savoir, un système de vérités *a priori*. Or, c'est la métaphysique qui constitue de tels systèmes. C'est là d'ailleurs la thèse traditionnelle. Kant qui aime la science s'appliquera donc à la métaphysique en vue de la science et c'est leur union, leur perfectionnement l'un par l'autre, qui lui paraîtra souhaitable : la science devenue rationnelle par la

grâce de la métaphysique, la métaphysique devenue certaine par la garantie de la science.

De là le dessein de Kant : déterminer systématiquement les principes métaphysiques du savoir ; chercher dans l'ensemble des conceptions spéculatives les principes qui se rapportent à la science, en déduire d'autres plus particuliers et plus concrets ; opérer, en un mot, par des déductions rigoureuses, le passage de la métaphysique pure ou ontologie à la science concrète. Et ceci suppose deux œuvres différentes : car la science est double. Elle est la connaissance de la nature, ou une physique ; elle est la législation de la liberté, ou une morale. Toute réflexion aboutit à l'une ou à l'autre, la logique n'étant que l'étude préalable des lois formelles du raisonnement, à quelque objet qu'il doive s'appliquer. Donc Kant écrira les *Principes métaphysiques de la science de la nature*, par lesquels la physique rationnelle sera fondée, et les *Principes métaphysiques de la science des mœurs*, par lesquels la morale rationnelle sera constituée. Tel est le projet dont il a nettement conscience dès 1765.

Seulement, ce beau dessein qui semblait prêt à être exécuté va se trouver indéfiniment retardé.

Ce travail supposait la métaphysique faite, et Kant à ce moment s'aperçoit bien qu'elle ne l'est pas, qu'elle est à faire ou à refaire. Ce qui l'attache donc et le retient, ce qui d'ailleurs avait appelé son attention dès 1763, c'est le problème de la méthode de la métaphysique. Il s'y essaie, il y tâtonne et cela retarde d'autant son œuvre systématique.

Et voici d'autre part qu'en discutant ce problème

Kant va reconnaître la nécessité d'une recherche préalable négligée des métaphysiciens. Ce n'est pas tout de s'élever, par quelque méthode que ce soit, jusqu'aux premiers principes ; encore faut-il s'assurer de leur valeur. Le problème de la méthode de la métaphysique fera donc place au problème de la valeur de la raison et de la discipline à lui imposer en sa triple fonction scientifique, morale, esthétique. C'est par cette voie inattendue, par la Critique, que Kant, désabusé de la métaphysique transcendante, retrouvera les principes de l'organisation du savoir et de l'action.

Seulement, quand il aura rédigé ses trois *Critiques*, Kant sera vieux ; il aura 66 ans et, l'œuvre rêvée de systématisation, il ne pourra que l'ébaucher dans des conditions intellectuelles médiocres. Ce qui nous reste vraiment de lui, son œuvre solide et durable, c'est celle qui n'était, dans son intention, que préparatoire, à savoir la Critique ; mais elle est assez belle et assez féconde pour ne rien nous laisser à regretter.

Le dogmatisme initial. — C'est à travers ces tâtonnements que la pensée de Kant est arrivée à la doctrine qui définit historiquement le kantisme : le criticisme, dont il faut donner dès maintenant une première idée, ne fût-elle que superficielle et toute populaire. Car un progrès ne se définit que par son terme et l'on ne peut bien suivre la pensée de Kant qu'autant que l'on a déjà en vue le point vers lequel — sans le savoir elle-même, — elle s'oriente. Le criticisme, concentré dans la théorie de la connaissance qui en est d'ailleurs la pièce essentielle, peut se résumer en ces trois affirmations : La science, ou la connaissance du monde de l'expérience, est possible et légitime ; la métaphysique, ou la connaissance de ce qui est au delà des faits, est impossible ; mais la pratique morale autorise ou même exige, relativement aux objets métaphysiques, Dieu, l'âme ou la liberté, des croyances que la raison scientifique se refuse à justifier ou même à définir.

Or rien n'était plus éloigné d'une telle doctrine que les premières convictions de Kant. Il a dormi longtemps, selon sa propre expression, du sommeil dogmatique et c'est Hume qui l'en aurait réveillé. Nous n'examinerons pas ici la question controversée de sa dette à l'égard de Hume : ce sera bien assez de dire ce qu'était ce dogmatisme initial et par quels degrés il s'en est affranchi.

Dire que Kant a été dogmatique, c'est dire qu'il a cru d'abord à la portée absolue de l'intelligence humaine. Il l'a jugée apte à connaître la réalité en son fond et en ses principes. En d'autres termes, il a eu foi à la métaphysique. Non qu'il l'ait cru achevée. Il y trouve bien des lacunes et des confusions. Surtout il la juge insuffisamment certaine. « Notre métaphysique n'est encore qu'au seuil de la véritable science... Ils (les philosophes) veulent avant tout une science étendue ; mais il serait à souhaiter aussi qu'elle fût suffisamment démontrée. » Voilà marqué le trait essentiel de l'intelligence de Kant, l'esprit critique, soucieux de preuves plus que de larges spéculations. C'est pourquoi, tout confiant qu'il soit à la métaphysique, il va s'efforcer de la réformer dans le sens de la précision et de la certitude.

Il s'attaque dès l'abord aux deux problèmes fondamentaux de la métaphysique et corrige sur ces points essentiels les idées de ses maîtres. Il s'interroge sur les éléments du réel : *La Monadologie physique* (1755), et sur les lois fondamentales qui président à la fois au travail de l'esprit et au développement des choses : *Nouvel éclaircissement des premiers principes de la connaissance métaphysique* (1755). Et déjà, avec ces premières réflexions, il était arrivé très hardiment à se faire une idée d'ensemble de la nature et de son développement : il avait une très remarquable théorie du monde et des vues concordantes sur la destinée humaine. Il exposa tout cela dans un écrit très remarquable publié dès 1755 : *Histoire générale de la nature et théorie du ciel, ou essai sur la formation et l'origine mécanique du système du monde d'après les principes de Newton.*

Kant se donne comme le libre disciple de Leibniz ou plutôt de Wolf dont il accepte les vues générales. Comme lui, il croit à la réalité des corps et de leurs éléments, tels que la raison les distingue. Ces éléments simples et indivisibles sont des *monades*, mais des monades physiques. Ce n'est pas qu'elles soient étendues, puisqu'elles sont simples. Ce sont des points de force, des centres d'action. L'espace n'est que l'ensemble des relations des monades inétendues. Il n'est donc pas un absolu, puisqu'il n'est qu'une relation et qu'il trouve dans la nature des éléments du réel la raison de ses propriétés. Distinct de la matière, objet de la physique, il est lui-même l'objet d'une autre science plus abstraite, la géométrie (*La Monadologie physique*).

Dans la détermination des éléments du réel, la raison se règle sur deux principes fondamentaux : le principe d'identité et le principe de raison. Le premier seul est évident et pleinement intelligible. C'est pourquoi Kant, à l'imitation de Wolf, essaie d'y ramener l'autre. Ainsi réduit au principe analytique d'identité, le principe de raison n'en paraît que plus nécessaire et Kant, ne concevant pas qu'aucune chose s'y puisse dérober, affirme donc dès ses débuts un déterminisme radical, qu'il essaie d'ailleurs, subtilement, à l'imitation cette fois de Leibniz, de concilier avec la personnalité et la responsabilité humaines.

Mais ce qui le préoccupe surtout c'est de passer de ces vérités trop abstraites et éloignées des choses à des vérités dérivées qui puissent être considérées comme les conditions immédiates du réel et les vrais axiomes des sciences. C'est ainsi qu'il en dérive tour à tour le principe de substance ou de la constance de l'être : « La quantité de la réalité absolue dans le monde ne peut naturellement ni croître, ni diminuer » ; et le principe d'action réciproque : « Aucun changement ne peut arriver aux substances qu'autant qu'elles sont liées entre elles : leur dépendance réciproque détermine les changements matériels que leur état présente ». Et déjà d'importantes conséquences métaphysiques résultent de ces principes, ne fût-ce que l'impossibilité d'une action spontanée des monades, ou la réalité des corps comme condition des changements psychologiques des monades pensantes, ou encore cette autre, moins attendue, que les rapports et le commerce des monades ne

résultent pas du simple fait de leur existence; elles requièrent un principe commun, l'entendement divin, pour que leurs relations puissent s'expliquer. Voilà comment quelques réflexions sur le plus vide mais aussi le plus nécessaire des axiomes suffisent à déterminer la nature des choses ou même leur principe. On ne saurait être plus hardi. (*Nouvel éclaircissement.*)

C'est cette même confiance audacieuse à la puissance du raisonnement qui incite Kant à compléter l'œuvre cosmologique de Newton. Celui-ci avait expliqué l'équilibre actuel du monde par la loi de l'attraction universelle; mais il n'avait pas songé à remonter au delà de l'état présent de l'univers. Il paraît supposer que Dieu l'a créé tel quel, et, s'il veut rendre raison pourquoi il est ainsi fait, il fait vaguement appel à la sagesse et à la bonté de Dieu. Mais Kant se persuade que la causalité divine ne s'exerce pas dans le temps, pas même à l'origine, mais qu'elle plane au dehors comme raison justifiante et non comme cause motrice : c'est pourquoi l'on peut sans impiété rendre raison de l'état de l'univers à un moment donné par des causes purement mécaniques. Il veut pour son compte expliquer la formation du système solaire et, précurseur de Laplace, il en rapporte l'origine à une nébuleuse primitive, sorte de matière gazeuse distribuée dans l'espace infini. Il entreprend de montrer comment, sous l'influence des seules lois de l'attraction, elle a pu arriver à se condenser en masses distinctes gravitant autour d'un centre commun. L'imagination de Kant se donne ici libre carrière. Il admet l'existence d'une infinité de mondes analogues à notre système solaire; dans notre monde même il tient les autres planètes pour habitées et tente de préjuger la nature de ces habitants dont quelques-uns doivent être à notre Newton ce que Newton lui-même est à un singe. Il n'hésite même pas à supposer que ces êtres supérieurs pourraient être la réincarnation des hommes les meilleurs, la vie future se poursuivant d'astres en astres (*Théorie du ciel*).

L'éveil du génie critique : 1° la critique de la métaphysique traditionnelle. — Cette confiance en la puissance de la raison ne devait pas durer bien longtemps. Ce n'est pas qu'il se soit produit dans l'esprit de Kant aucune révolution subite. Mais il a réfléchi plus attentivement aux diverses questions qui sollicitaient son esprit : il a mieux compris les difficultés des problèmes, les incertitudes des théories et de leurs prétendues preuves, les contradictions des doctrines qu'on a coutume d'associer en système, et le sentiment croissant de l'obscurité de la métaphysique l'a amené à douter sinon absolument qu'elle soit possible, du moins qu'on ait actuellement le moyen de l'élaborer. Dès 1763 il compare la métaphysique à un océan sans bords ni phares. De sorte que désormais la direction de ses recherches va changer : il ne s'agit plus de construire, il en faut d'abord trouver les moyens. Il faut constituer la méthode de la métaphysique.

Ce changement des dispositions de Kant se manifeste en deux sortes d'écrits. Les uns sont polémiques et négatifs; il y critique les doctrines ou les arguments qui sont la matière des métaphysiques

traditionnelles : là il apparaît comme sceptique ou positiviste. Dans les autres (publiés d'ailleurs en même temps), il se demande quelles sont les conditions et la méthode d'une métaphysique certaine : ici il est confiant et en quelque sorte dogmatique ; mais c'est un dogmatique averti et prudent.

Au premier groupe il faut rapporter deux écrits qui se complètent, sans que probablement Kant y ait songé, — puisqu'ils traitent des deux objets essentiels de toute métaphysique, Dieu et l'âme. Ce sont : *le Seul Fondement possible à une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), et *les Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves d'un métaphysicien* (1766).

Dans le premier, Kant se montre à la fois sceptique et dogmatique : sceptique, en ce sens qu'il tient pour non avenus tous les arguments de la théologie rationnelle dont il s'efforce de montrer la vanité, préludant ainsi à la Dialectique transcendantale, qui est ici plus qu'ébauchée ; dogmatique, en cet autre sens qu'il croit pourtant possible une démonstration de Dieu, à la vérité bien subtile et fondée sur ce principe obscur que le possible suppose un être nécessaire : or il y a du possible, donc... Kant soupçonne si bien que cette démonstration est destinée à rejoindre les autres, qu'il fait appel à la foi morale pour suppléer à l'insuffisance des preuves rationnelles.

Dans les *Rêves d'un visionnaire*, composés par Kant à l'occasion des révélations de Swedenborg, il examine l'idée de ce *monde des esprits* avec lesquels le prophète suédois se disait en communication. Bien que le ton ironique de Kant

ne permette pas toujours d'apercevoir sa vraie pensée, on y voit cependant assez clairement que l'idée du monde des esprits n'a rien qui répugne à son esprit. Il y trouverait un moyen commode d'expliquer bien des faits de la vie humaine et il souhaiterait qu'elle fût vraie. Seulement cette idée lui paraît moins sûre qu'intéressante. Il demande qu'on précise le concept d'une réalité immatérielle et que l'on s'assure s'il n'implique pas contradiction ; il faudrait ensuite savoir si ce concept répond à un objet et si nous en avons un exemple dans l'âme humaine : or les preuves de l'existence de l'âme sont bien vagues, sans parler de la diffficulté d'en comprendre les rapports avec le corps. Quant à des esprits détachés de toute matière, nous n'avons aucun moyen sûr d'en constater l'existence qui ne pourrait se manifester que par des impressions sensibles toujours explicables par d'autres causes. La conclusion, c'est qu'en ces matières notre science est bien courte, que la conscience seule, ou le sentiment de nos obligations, peut nous donner quelque assurance touchant l'âme ou Dieu et qu'enfin la sagesse consiste à s'en tenir à cette assurance pratique et à cultiver soigneusement son jardin sans inutiles rêveries.

L'éveil du génie critique : 2° recherche de la vraie méthode de la métaphysique. — Au moment où Kant déclare ainsi la métaphysique inutile et impossible, il ne laisse pas d'en chercher la méthode et les conditions. Il n'est donc sceptique que par accès et relativement à certains objets trop éloignés de l'expérience humaine. Ce problème de la méthode l'a occupé dès 1763. Il a fini par la

trouver et cette méthode, ce devait être la Critique, dont il donnera la première exposition systématique dans la *Critique de la raison pure* (1781) : seulement elle le conduira à une conception de la métaphysique radicalement différente de celle qu'il avait eue d'abord en vue et dont il cherchait les conditions. Il n'est pas arrivé d'ailleurs tout de suite à comprendre que la Critique est la condition de la métaphysique. Dans ce progrès vers la conception définitive de l'œuvre philosophique on pourrait distinguer deux étapes préliminaires.

Kant devait d'abord découvrir qu'une enquête préalable est nécessaire, avant toute construction, pour déterminer quelles vérités sont vraiment premières et évidentes. Telle est l'idée inspiratrice de ses *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1763).

Kant y dénonce l'erreur continuelle des dogmatiques, qui est de procéder mathématiquement, c'est-à-dire par déduction et synthèse, comme en géométrie. La méthode déductive est applicable aux mathématiques parce que le mathématicien opère sur des objets qu'il construit lui-même, dont il sait dès lors la nature essentielle et qu'il peut définir de prime abord : il n'a plus qu'à développer cette définition. Mais les philosophes opèrent sur des choses qu'ils n'ont pas faites, sur des notions qu'ils n'ont pas construites. Le temps, l'espace, le corps, la liberté, l'existence, la nécessité, ce sont là des notions que nous trouvons déjà élaborées en nous quand nous commençons à réfléchir et dont par suite le contenu ne nous apparaît pas avec une évidence immédiate. Prétendre

en poser de suite la définition, c'est s'exposer volontairement à l'erreur et se donner des principes arbitraires. Ainsi fait-on dans l'école de Wolf.

Il faut renverser cette méthode et à la synthèse substituer l'analyse. Prenant une à une les diverses notions qui sont la matière de la métaphysique, on doit s'appliquer à les décomposer pour les ramener à leurs éléments simples, les seuls qui puissent être immédiatement évidents. On discerne ces éléments par un acte direct de la pensée, par une sorte d'intuition. Cette analyse aboutit à des idées ou notions inanalysables, auxquelles correspondent autant de vérités premières. Elles consistent à affirmer de chaque notion la qualité ou l'élément qu'on y a découvert par intuition. Telles sont ces propositions : l'espace a trois dimensions; l'espace est constitué par une multiplicité dont les éléments sont en dehors les uns des autres, etc... Puisque ce sont là des données de l'intuition et non des résultats d'un raisonnement, ce sont donc des propositions synthétiques, où l'attribut est surajouté au sujet : en cela elles sont analogues, encore qu'elles aient sans doute plus de valeur, aux données de l'expérience. C'est par de telles propositions que l'on arriverait, si l'analyse pouvait être exhaustive, à donner la définition de la notion. En attendant qu'on y arrive, de telles propositions indémontrables donnent une base suffisante pour des déductions intéressantes : on n'a pas une science complète de l'objet mais on en a une certaine science. C'est, dit Kant, la méthode prudente de Newton appliquée aux concepts rationnels.

Si Kant ne s'est pas dissimulé les difficultés de cette analyse, il ne voit pas encore à ce moment toute la complexité de la question. Il ne se demande pas où il faut prendre la matière de cette analyse, si les idées à analyser nous viennent du dehors ou sont des données de la seule raison, ou encore quelle en est la valeur. Il n'envisage encore que la manière de traiter les données de la métaphysique, mais leur nature a bien son importance et c'est ce dont il s'apercevra bientôt. Dès 1765, il a fait un pas de plus. Nous voyons par une lettre à Lambert qu'il annonce pour la foire de Leipzig un nouvel ouvrage sous ce titre : *la Méthode de la métaphysique*. Mais, tout compte fait, il ne le publiera pas. Il a très bien vu, et il en peut donner beaucoup d'exemples, ce qu'il ne faut pas faire en métaphysique; mais pour donner des exemples de ce qu'il faut faire, il devrait appliquer lui-même sa méthode. C'est pourquoi il publiera d'abord ses *Fondements de la philosophie de la nature* et les *Fondements de la philosophie pratique*. Mais cette publication fut indéfiniment reculée et, en 1770, Kant publia l'exposé de ce qu'il ne faut pas faire en métaphysique, renvoyant à l'avenir l'exposition théorique ou exemplaire de la méthode vraie. Cet ouvrage de critique négative, c'est sa thèse d'inauguration : *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*.

Kant y fait cette découverte capitale, qu'il ne suffit pas à une notion d'être une donnée *a priori* de la pensée pour être valable objectivement. Il y a des conditions de la connaissance qui ne correspondent pas à la réalité. D'où cette conclusion qu'il ne suffit pas d'analyser les données de la pensée, il faut surtout les critiquer.

Si Kant en est venu là, c'est pour avoir découvert la dualité de l'esprit humain, qui procède à la connaissance par deux facultés hétérogènes : la sensibilité et l'entendement. La plupart des philosophes par goût de l'unité ont tenté de ramener l'une à l'autre ces deux fonctions de l'esprit. Les uns, les intellectualistes, réduisent toute connaissance à la connaissance intellectuelle, à l'idée : la sensation n'est qu'une idée confuse ou un jugement confus. C'est là une conception plus ou moins cartésienne, plus vraisemblablement leibnizienne, à coup sûr wolfienne. Les autres, les sensualistes, réduisent la connaissance intellectuelle aux données des sens : une idée n'est qu'une sensation atténuée ou affaiblie. Ceci est la thèse de Locke et surtout de Hume. Il y a difficulté des deux côtés. La sensation peut bien se produire à l'occasion de l'idée ou de son objet; en tant que sensation, elle est spécifiquement autre. La sensation de couleur n'est pas du tout la connaissance des ondulations de l'éther : on ne les y découvrirait pas par analyse. Inversement, il est des notions qui à cause de leur caractère de nécessité ne peuvent être dérivées des données sensibles. C'est pourquoi Kant admet deux manières de connaître irréductibles : se représenter et concevoir. D'une part, nous sommes capables d'être affectés par les choses, d'en recevoir des impressions, lesquelles naturellement dépendent de nos organes et sont en quelque façon subjectives. Il y a donc de ce chef une apparence des choses qu'il faut distinguer de la réalité. D'autre

part nous pensons, nous nous formons des idées des objets, et c'est par là, selon Kant, que nous atteignons la réalité. Il y a en nous des concepts nés de l'action de notre esprit, et qui se rapportent véridiquement aux objets réels. Ils ne nous en donnent pas l'intuition, mais ils nous en font connaître la forme ou la condition abstraite et générale, et cela nous permet d'interpréter l'expérience et de la dépasser. Rien n'est donc plus nécessaire que distinguer ce qui dans notre manière de connaître n'a de rapport qu'avec l'apparence et ce qui se rapporte au réel. Toute la discipline de la raison est fondée sur cette distinction.

Kant y a été conduit par ses réflexions sur une idée spéciale dont il se proposait d'éclaircir les difficultés, l'idée du monde.

Le monde, c'est l'ensemble des choses, comme formant un tout et ayant une certaine unité. C'est là une idée naturelle et nécessaire. L'esprit procède à la connaissance par analyse et synthèse. En tant qu'il analyse, il s'oblige à trouver des éléments simples; en tant qu'il synthétise, il s'oblige à trouver une totalité absolue, sinon il ne comprend rien. Le simple et le tout sont les limites de l'activité de l'esprit et les conditions de la possibilité de son œuvre. Ceci posé, que la raison exige une totalité ou un monde, il s'agit de savoir ce qui en fait l'unité et quel est le principe de cette synthèse nécessaire. Tel est le problème que Kant s'est posé. Or voici qu'au cours de ses réflexions cette idée du monde lui paraît pleine de difficultés. Cette totalité réclamée par la raison lui semble impossible. Comment faire un tout de

l'infini de l'espace et du temps? Il y a incompatibilité entre la synthèse que réclame la raison et les conditions d'existence des choses.

Mais la difficulté n'est insoluble qu'autant que l'on fait du temps et de l'espace les vraies et objectives conditions de la réalité; tout s'expliquerait au contraire si l'on considérait ces intuitions comme des lois ou des formes de la représentation. Il y aurait alors deux mondes : celui de la représentation qui ne peut être conçu comme une totalité et qui se déploie dans le temps et l'espace infinis, et celui de la pensée, c'est-à-dire le monde réel, qui n'étant pas soumis aux conditions de l'espace et du temps comporte la totalisation. C'est ainsi que Kant est amené à distinguer la sensibilité et l'entendement, à reconnaître la subjectivité du temps et de l'espace et à en faire les lois nécessaires de la représentation. Et voilà déjà constitué ce qui sera plus tard l'Esthétique transcendantale. Dores et déjà trois conclusions des plus importantes suivent de ces affirmations.

D'abord les sciences qui ont pour objet les choses situées dans l'espace et dans le temps sont des sciences de l'apparence. Et les plus hautes et les plus abstraites, les mathématiques, sont les sciences des conditions formelles de tout objet représenté. Elles n'en sont pas moins valables, car elles s'appliquent nécessairement à tout objet donné dans la représentation.

Mais la métaphysique qui est la science du réel est au delà des sciences, dans une autre région. Elle opère sur d'autres notions, les données de l'entendement pur, qui convergent toutes vers

deux idées capitales, conceptions des deux formes de l'idéal : l'idéal du réel, à savoir Dieu ou l'être nécessaire, et l'idéal de l'action ou la perfection morale.

Par suite, et enfin, il faut bien se garder, quand on spécule sur les réalités qui sont l'objet de la métaphysique, de leur appliquer les notions ou les lois qui n'ont de rapport qu'avec l'apparence. C'est pourtant ce que l'on fait sans cesse, et de là viennent la plupart des erreurs des métaphysiciens. Kant ne se contente pas de signaler en général cette source d'illusions. Il s'applique à définir et à décrire minutieusement tous les sophismes que l'on fait lorsque l'on transporte à la réalité absolue ce qui n'est qu'une condition de notre représentation. Et c'est en cela qu'il explique surtout ou uniquement dans cet écrit ce qu'il ne faut pas faire en métaphysique. Ce qu'il faut faire, il se réserve de le dire plus tard ; seulement il va bientôt découvrir qu'il n'y a rien à faire et c'est alors seulement qu'il sera en possession de toute sa doctrine.

Le dernier pas vers la Critique. — Nous voilà bien près, semble-t-il, de la philosophie définitive de Kant. Il a découvert la nécessité d'une Critique, c'est-à-dire d'une enquête sur la valeur et l'usage légitime des notions fondamentales que met en œuvre toute métaphysique. Ayant distingué les sens de l'entendement, l'apparence de la réalité, il a séparé radicalement le domaine de la science de celui de la métaphysique en réduisant la première aux seuls phénomènes. Il a dénoncé comme subjectives et sans usage métaphysique bon nombre de notions *a priori* avec les principes qui s'y rattachent. Des fragments étendus de la *Critique* sont déjà élaborés et presque rédigés : la critique de la théologie rationnelle était déjà organisée dès 1763 ; voici que la *Dissertation* constitue l'Esthétique transcendantale, outre que les réflexions de Kant sur les difficultés de l'idée du monde ébauchent la doctrine des antinomies, en même temps que la distinction de la sensibilité et de l'entendement en prépare la solution. Que restait-il donc à faire ?

A peu près tout, — si ce qui définit une doctrine ce sont moins les matériaux qu'elle met en œuvre que l'idée centrale qui les organise.

Dans la *Dissertation* de 1770, Kant croit encore possible la métaphysique selon la tradition. Ainsi cette solution du problème de la connaissance qui sera le criticisme, si elle est préparée, n'est tout de même pas énoncée. Remarquez encore que le seul problème discuté jusqu'ici par Kant, c'est celui des moyens ou des conditions de la métaphysique ; et si, chemin faisant, il énonce quelques-uns des principes qui lui serviront plus tard à justifier la science sous ses diverses formes, il ne se pose pas cependant le problème général de la possibilité et de la valeur de la science. Or examiner tous les usages, scientifiques ou métaphysiques, de la raison théorique, tel est l'objet de la *Critique de la raison pure*.

Comment Kant en est-il venu à poser le problème de la connaissance sous cette forme générale et à le résoudre par la formule criticiste, — c'est une question à laquelle il est malaisé de répondre avec précision. La *Dissertation* est de 1770, la *Critique de la raison pure* est de 1781. Entre les deux, aucun

écrit de quelque importance ne vient nous éclairer sur la marche des idées de Kant. C'est à peine si l'on peut relever dans sa correspondance quelque indication des difficultés qui, en provoquant ses réflexions, ont pu amener Kant à élargir son enquête et à condamner la métaphysique.

Particulièrement il faut attacher une grande importance à certaine lettre du 21 février 1772, adressée à Marcus Herz. Kant, qui admettait comme évidente dans la *Dissertation* la valeur objective des données de l'entendement pur, se demande maintenant, sans pourtant la mettre encore en doute, comment peut s'expliquer cette objectivité des données internes de la raison. Que des idées venues des sens puissent à la rigueur correspondre à des objets et en exprimer la nature, cela se conçoit; mais des idées résultant de l'activité de l'esprit lui-même, et ayant leur principe dans sa nature, comment correspondraient-elles à des objets? Kant ne dit pas comment il l'explique. Il déclare simplement que cette question l'a conduit à élaborer une philosophie transcendantale, c'est-à-dire un système des notions pures de l'entendement, déduites d'un petit nombre de principes. Il est en état de donner au public une Critique de la raison pure. Il eut besoin cependant de huit ou neuf ans pour la constituer.

Ce qu'il élabore à ce moment c'est ce qui sera plus tard l'*Analytique transcendantale*. De sorte que peu à peu se trouvent réunis tous les matériaux dont la somme constituera la *Critique*. Le plan et l'idée directrice de l'œuvre seront trouvés le jour où Kant s'apercevra que ce ne sont pas seu-

lement les spéculations métaphysiques qui requièrent des notions *a priori*, l'entendement étant le principe de la connaissance des phénomènes aussi bien que l'instrument de la métaphysique. Dès lors, la Critique doit s'étendre à tous les usages de la raison. La conclusion de l'œuvre, ou le thème général du criticisme, sera trouvé du jour où Kant remarquera que des notions *a priori* ne peuvent être vraies que relativement à des objets de la représentation nécessairement soumis dès lors aux lois de l'esprit, ce qui à la fois justifie la science et condamne la métaphysique. Mais quand et comment ces deux idées, — principes féconds d'invention et d'organisation, — se présentèrent-elles à la pensée de Kant, c'est ce que nous devons nous résigner à ignorer.

II

LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

C'est vers la *Critique de la raison pure* que convergent avant 1781, sans qu'on les puisse ordonner en une série absolument continue, toutes les réflexions de Kant sur la diversité des problèmes philosophiques ; de même que tous ses ouvrages postérieurs n'en sont que des applications ou des transpositions en d'autres domaines de la philosophie. Cet ouvrage est donc vraiment le centre ou la clef de voûte du kantisme. Qui l'entendrait bien connaîtrait suffisamment la philosophie de Kant. Il convient donc de s'y arrêter longuement. A défaut d'une analyse qui, trop succincte, serait forcément obscure, on en aura une idée suffisante si, d'une part, on en connaît d'une manière générale l'intention, la matière et le plan, et si, d'autre part, on en discerne les idées directrices et les conclusions essentielles. C'est à quoi nous nous en tiendrons.

A) L'INTENTION ET LE PLAN DE LA « CRITIQUE ».

L'occasion et l'objet général de la « Critique ». — Kant s'est proposé dans la *Critique* d'examiner la nature et la portée de la raison humaine ainsi que l'usage légitime de ses diverses

données dans tous les domaines de la connaissance rationnelle. C'est le problème général du savoir qui est ici posé : de quelles connaissances certaines sommes-nous capables et en quelles matières ?

Toutefois ce problème si général n'est examiné ici qu'à l'occasion d'une question plus restreinte. Ce qui inquiète Kant, ce n'est pas la possibilité de la science, au sens positif de ce mot. Elle existe, on peut la montrer ; nul n'est disposé à en douter sérieusement. Si l'on peut ou si l'on doit expliquer comment la science est possible, ce n'est pas une tâche urgente. La science se passe très bien, puisqu'elle est, de savoir comment elle peut être. Mais la métaphysique n'est pas : où la trouve-t-on ? Peut-on montrer un livre, comme celui d'Euclide pour la géométrie, et dire : voilà la métaphysique ? Donc il faut savoir si elle est possible et comment.

Il le faut, car la métaphysique est naturelle et nécessaire à l'esprit humain. En présence des données de l'expérience auxquelles elle applique ses concepts la raison vise à une explication absolue. Il ne lui suffit pas d'enchaîner les faits les uns aux autres indéfiniment : elle voudrait pouvoir finir son œuvre, sinon elle n'aura rien fait. La raison conçoit donc pour achever son explication, ou pour croire possible cet achèvement, des objets ou des principes que l'expérience ne peut plus vérifier. C'est alors qu'elle construit la métaphysique, spéculation sur le supra-sensible. Seulement, en ces spéculations sur l'absolu, l'esprit humain tombe en de telles confusions ou contradictions qu'il en vient à douter de lui-même et à soupçonner qu'il s'égare. De là l'indifférence et le dégoût d'un siècle critique, ayant

le sentiment du vrai savoir, pour ces spéculations si incertaines. Il y a là évidemment quelque chose à expliquer ; comment la raison s'élève-t-elle naturellement à des spéculations dont elle est incapable ? Ne se tromperait-elle pas sur ses besoins ou sur le sens des questions qui s'imposent à elle? Il doit y avoir *un malentendu de la raison avec elle-même*, et c'est ce malentendu qu'il faut dissiper.

Il n'en est qu'un moyen. Il faut demander à la raison « de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions, repousse toutes celles qui sont sans fondement, non par une décision arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables, en un mot la *critique de la raison pure* elle-même ». (R. P., I, 5-8.) (1)

Ce ne sont pas, en effet, telles ou telles doctrines qui ont besoin d'être critiquées : c'est la puissance même de la raison, prise à part de l'expérience. Car c'est précisément la prétention de la métaphysique que de déterminer par le seul pouvoir de la raison l'existence et la nature d'objets que l'expérience ne donne pas. Tout de suite il apparaît que ce problème dépasse la question spéciale de la possibilité de la métaphysique, car ce ne sont pas les seuls métaphysiciens qui mettent en œuvre des principes *a priori ;* ce sont aussi bien les mathématiciens ou même les physiciens. Et il semble bien qu'ils en aient le droit, puisqu'ils réussissent. Pourquoi les métaphysiciens seuls semblent-ils échouer? C'est ce

(1) Voir p. 141, 3° *Références*, l'explication de ces abréviations.

que pourra seulement expliquer une critique générale de la raison pure, déterminant dans quelles conditions sont possibles des principes *a priori*. Ainsi se trouve posé le problème général du savoir sous une forme qui semble inattendue : mais il ne serait pas difficile de montrer que, par quelques chemins que Kant y soit parvenu, le problème qu'il pose est bien celui qui, de Descartes à Hume, était resté le point de mire de la critique dogmatique ou sceptique.

Quoi qu'il en soit, cette idée domine toute la *Critique* que tout savoir certain implique des données *a priori*, c'est-à-dire des vérités qui ne dépendent pas de l'expérience, mais qui servent au contraire à l'interpréter et à l'organiser. Le propre de ces vérités, c'est qu'elles sont universelles et nécessaires. Il ne faut pas entendre par là, subjectivement, que ces vérités sont nécessairement présentes à tout esprit : cela se peut, ou même rien n'est plus certain. Mais le fait de leur présence en tous les hommes et l'impossibilité où nous sommes de nous en défaire ne prouvent pas que, d'une façon plus ou moins détournée, elles n'aient pas leur origine dans l'expérience. Il faut entendre, objectivement, que ces vérités énoncent ce qui doit être nécessairement pour tous les objets d'un certain ordre. Et comme l'expérience ne nous apprend que ce qui a été, en fait, en tels cas déterminés, de telles propositions universelles et nécessaires, *si elles sont valables*, doivent avoir leur fondement hors de l'expérience dont elles déterminent les conditions nécessaires. De savoir maintenant quel en est le vrai et solide fondement, et

s'il faut le chercher, et en quel sens, dans notre constitution, ou, en d'autres termes, si apriorisme et innéité sont des qualifications équivalentes ou solidaires, c'est précisément la question que la *Critique* doit résoudre et que, par suite, elle n'a garde de supposer résolue dès le début.

Que nous soyons en possession de vérités *a priori* c'est ce qu'on peut admettre tout de suite à titre de simple fait. D'abord on en peut montrer des exemples. Tout le monde tient pour universelle et nécessaire cette affirmation que tout fait doit avoir une cause. Au surplus, n'en eussions-nous pas d'exemples, nous pourrions encore affirmer *a priori* la nécessité de tels principes, car sans eux l'expérience même serait impossible. Comment distinguer le fait réel de l'illusion, sinon par quelque principe supérieur au fait, qui en détermine les conditions de possibilité, de réalité, ou de nécessité ? (R. P., I, 47-49.)

Il n'est donc pas question de savoir s'il y a des vérités *a priori*, mais comment elles sont possibles. C'est ici que le problème va prendre sa forme tout à fait précise et technique, et aussi sa forme proprement kantienne. Il s'agit de savoir comment nous pouvons affirmer d'un objet et de tout objet des caractères que l'expérience ne nous a pas permis d'y constater de nos yeux. En certains cas, rien n'est plus simple : c'est lorsque, par exemple, nous affirmons d'un objet une qualité comprise en sa définition. Nous pouvons dire, sans qu'il soit besoin d'y aller voir, qu'un tout est plus grand qu'une de ses parties, ou que Dieu est bon, parce que cela résulte nécessairement de la définition

d'un tout ou de Dieu. En d'autres termes, des jugements *a priori* sont possibles, s'ils sont analytiques. Mais cela suppose des définitions préalablement posées par lesquelles dans le concept d'un objet soient liés un certain nombre de caractères. Il s'agit donc de savoir comment sont constituées de telles définitions. Dès longtemps, Kant avait remarqué — et c'est de ce moment que l'on peut faire dater la vraie origine de la philosophie critique — que de telles définitions sont des synthèses et que ces synthèses sont le résultat d'une expérience, d'une intuition. La vue seule des choses peut nous apprendre quels caractères sont donnés ensemble pour constituer un objet (*De l'évidence des premiers principes*... 1763). Mais c'est ici que naissent les véritables difficultés. Car il s'ensuit, semble-t-il, que seuls les principes analytiques peuvent être *a priori*. Et pourtant c'est un fait que les principes constitutifs et féconds des diverses sciences sont synthétiques et présentent en même temps les caractères de propositions *a priori*. Les définitions élémentaires ou les postulats auxquels se rattachent, de façons d'ailleurs très différentes, les théorèmes des mathématiques ou les lois de la physique, sont des synthèses précédant toute analyse qui sans elles opérerait dans le vide. Affirmer que la ligne droite est le plus court chemin entre ses extrémités, c'est faire une synthèse, car pour une ligne, d'être droite et d'être le minimum de distance entre deux points, ce sont là deux qualités hétérogènes et qui ne s'impliquent point. Affirmer que tout fait a une cause, c'est encore faire une synthèse, car la notion du fait ne contient pas en

sa définition la nécessité qu'il se rattache à une condition nécessaire. Pourtant il faut que ces synthèses soient *a priori*. Ce n'est qu'à cette condition que les sciences qui les mettent en œuvre seront vraiment certaines, ce dont personne ne doute de bonne foi. Dès lors voici la question où se concentre le problème critique : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? C'est-à-dire, comment pouvons-nous avant toute expérience affirmer légitimement d'un objet telle ou telle propriété qui n'est pas comprise en sa définition? Dans l'opuscule déjà cité, où pour la première fois le problème est posé, ou du moins entrevu, Kant paraissait recourir à une expérience intérieure, à une sorte d'intuition, portant sur des réalités d'ordre transcendant. Dans la *Critique* même il aura recours à une intuition d'ordre spécial pour fonder les principes mathématiques; mais il devra trouver autre chose pour les principes de la physique ou pour ceux de la métaphysique. Toutefois, au début de la *Critique*, il ne préjuge encore aucune solution spéciale; il cherche seulement les conditions générales de la solution de ce difficile problème.

Il va, pour les trouver, procéder à la manière des physiciens. Ceux-ci n'observent pas les faits au hasard : ils prennent les devants et construisent conformément aux lois de la raison des hypothèses qu'ils essaient après de vérifier par des expériences. Pourquoi ne procéderait-on pas de même en métaphysique ? Ici, comme ailleurs, allons au-devant des faits par des hypothèses. En voici une qui expliquerait tout. « On avait admis jusqu'ici que toutes les connaissances devaient se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *a priori* qui étendît notre connaissance n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic. Voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. » De même, si l'on suppose que les objets pour être perçus et conçus doivent se régler sur les nécessités de notre esprit, on comprend que nous puissions savoir d'avance, d'après les conditions de l'intuition ou de la pensée, ce qu'ils doivent être, au moins quant à leur forme générale; mais aussi bien, c'est là tout ce qu'en énoncent les principes *a priori*. (R. P., I, 21-25.)

Cette hypothèse sera vérifiée, si par elle on peut rendre raison des caractères et de la fonction des jugements synthétiques *a priori*, aussi bien que des succès et de la certitude que leur doivent les sciences. Il faudra pour cela dénombrer les diverses sortes de principes *a priori* et pour chacun se demander comment il est possible et quel en est

l'usage légitime. Tel est bien, après l'intention, le contenu et l'objet effectif de la *Critique de la raison pure.*

Les fonctions de la raison théorique et le contenu de la « Critique ». — Une telle enquête suppose nécessairement une première idée des divers facteurs de la connaissance et de ses degrés. Si la Critique n'est pas une psychologie, elle suppose une psychologie. Peut-être même bien des obscurités ou des erreurs de la Critique viennent-elles de l'insuffisance ou du caractère hâtif de cette psychologie sous-jacente.

a) ***Les facteurs de la connaissance.*** — Quoi qu'il en soit, l'idée directrice qui fournit son plan à la *Critique* est cette affirmation que la connaissance résulte de trois facteurs et comporte donc trois degrés. Aux sens nous devons la perception des objets ; à l'entendement nous en devons la définition qui les rend intelligibles ; à la raison enfin nous devons la conception de réalités absolues dont la connaissance permettrait l'explication complète et satisfaisante de toute chose. Mais ce n'est encore là qu'une première idée vague qu'il importe de préciser.

1° *Les sens et l'entendement.* — Rationalistes et empiristes s'accordaient à identifier, de façons d'ailleurs opposées, les sens et l'entendement. Kant au contraire s'applique à les distinguer radicalement comme fonctions de la pensée et à les unir étroitement dans l'œuvre de la connaissance.

Toute connaissance commence nécessairement par une intuition. Il faut que quelque objet nous soit donné ; mais pour cela il faut qu'il nous affecte de quelque façon. Or c'est un fait que nous ne pouvons être modifiés, affectés par les choses, qu'autant que nous avons des sens. Toutes nos intuitions ont pour fondement les impressions de la sensibilité ; la pure intelligence n'est touchée de rien, ne perçoit rien. Kant, dès le début de la *Critique*, tient ainsi pour pleinement évident que toute connaissance commence par des impressions sensibles, que ces impressions sont toutes passives, qu'elles participent plus de notre nature que de la nature des choses, et qu'ainsi elles ne constituent pas par elles-mêmes une véritable connaissance, encore qu'elles soient les conditions de toute connaissance du réel.

Au contraire de la sensibilité, réceptivité toute passive, l'entendement est une faculté éminemment active. Il a pour fonction d'élaborer ou d'appliquer les concepts. Dégager de la comparaison des représentations les idées des diverses qualités et des divers genres d'objets, déterminer ou définir tel genre ou tel objet particulier en lui attribuant telle ou telle de ces qualités, voilà son office qui consiste donc en définitive à abstraire et généraliser pour arriver à définir les choses, à leur donner une signification, à les rendre intelligibles. C'est une faculté discursive, qui n'appréhende pas les choses réelles, mais qui les lie et ainsi les définit les unes par les autres. Il ne faut donc pas dire avec les philosophes classiques que la connaissance par l'entendement est plus claire que la connaissance par les sens, et moins encore qu'elle n'en est qu'un éclaircissement, une explicitation. Elle est

seule la connaissance dont les sens donnent la matière. Une sensation prise seule serait dépourvue de signification, mais les concepts de l'entendement, outre qu'ils ne pourraient se former, resteraient indéfiniment sans application si les sens ne leur présentaient quelque objet. Il n'y a de science que par leur réunion : les concepts de l'entendement rendent la connaissance possible; les intuitions des sens la rendent réelle.

2° *L'entendement et la raison.* — Toute autre est la fonction de la raison. En un sens général Kant entend par raison la faculté de connaître ou l'intelligence, en tant qu'elle se distingue des impressions reçues du dehors et qu'elle les élabore selon des principes qui lui sont propres. C'est en ce sens que Kant fait la critique de la raison pure théorique ou de la raison pratique. Mais, en un sens plus restreint, il entend par raison une des applications ou l'un des modes de la faculté de connaître : la faculté de raisonner.

Raisonner, c'est de vérités données conclure une vérité nouvelle. Mais une telle opération n'est possible qu'à la condition que la conclusion soit un cas de la majeure. D'où cette autre définition, qui n'est pas de Kant mais qui exprime exactement sa pensée : raisonner, c'est faire à un cas particulier l'application d'une loi générale. Maintenant il est vrai que Kant considère moins la raison comme un procédé d'invention que comme un procédé d'organisation. Il lui donne pour fonction non de trouver une vérité nouvelle au moyen d'un principe général, mais de ramener, pour la mieux entendre, une vérité donnée à une loi plus générale.

prendre ainsi les choses, raisonner c'est ramener des vérités éparses à des principes universels. L'entendement détermine, qualifie, caractérise les données de l'expérience prises une à une ou par groupes. Il déclare que ceci est cela, que tel genre a telle qualité, etc... Mais ces affirmations ont besoin d'être coordonnées. A supposer que tout le donné de l'expérience fût défini en une suite de jugements, une œuvre de synthèse resterait à faire qui ramènerait ces jugements à quelques vues d'ensemble. Cette réduction est l'œuvre de la raison comme fonction spéciale de l'intelligence. Son caractère original c'est qu'elle ne s'exerce pas immédiatement sur les données de l'expérience, mais seulement sur les résultats de la science.

Il y a d'ailleurs la même liaison étroite entre la raison et l'entendement qu'entre l'entendement et les sens. Au fond, quoi qu'il en semble d'abord et de quelques expressions que Kant se serve à l'occasion, il n'y a de connaissance que par l'union de ces trois facteurs : il n'y aurait pas de vraie perception sans l'application de l'entendement aux données des sens; il n'y aurait pas davantage de science sans la direction donnée à l'entendement par l'activité systématique de la raison.

***b*) Les données « a priori » de la connaissance.** — S'il est vrai, et c'est l'hypothèse préliminaire de la *Critique*, que l'intelligence apporte avec elle dans son œuvre ses données ou ses formes propres, il est vraisemblable que, selon la faculté de l'intelligence que l'on considère, ce sont des données *a priori* d'une autre espèce que l'on doit constater; c'est donc l'analyse de la fonction

remplie par chaque faculté qui pourra seule déterminer quels principes elle superpose aux données de l'expérience.

1° *Les formes « a priori » de la sensibilité.* — Déjà la sensibilité, bien qu'elle soit réceptivité pure, introduit quelque chose d'elle-même dans les représentations qu'elle nous donne des objets. Cette donnée *a priori* participe naturellement de la fonction de la sensibilité.

La sensibilité est une faculté d'intuition. Si donc elle introduit dans la représentation des objets quelque chose qui ne vienne pas du dehors, ce doit être un mode d'intuition, quelque chose qui soit à certains égards objet de représentation. Mais, d'un autre côté, cette donnée pure ne peut pas être une sensation, car la sensation c'est l'affection éprouvée au contact d'un objet et elle vient donc nécessairement du dehors. Ce qui serait *a priori* dans la représentation, ce ne pourrait donc être que les formes selon lesquelles ces sensations sont ordonnées, ce qui les ramène en quelque façon à l'unité en leur permettant de se rattacher les unes aux autres, le lieu, en un mot, ou le cadre dans lequel elles sont présentées et qui, par suite, est lui-même objet de représentation sans être pourtant objet de sensation.

Or, il n'est pas douteux que toutes nos sensations soient ainsi conditionnées par des intuitions *a priori*. D'abord l'existence en est nécessaire à la constitution des perceptions dont les éléments ne peuvent être rassemblés et devenir ainsi objet de connaissance que dans l'unité d'un certain lieu. Et en fait l'analyse de la représentation révèle la présence en

nous de telles formes pures d'intuition qui sont l'espace et le temps. On peut démontrer en effet que l'espace et le temps sont des objets d'intuition et non des concepts; et aussi qu'ils sont des intuitions *a priori*, ne fût-ce que par l'impossibilité de les écarter de notre esprit, même en l'absence de toute représentation d'un objet particulier. (R. P., I, 74-79.)

2° *Les catégories de l'entendement.* — La fonction de l'entendement est de concevoir, soit qu'il ramène à l'unité spécifique d'un concept une multiplicité d'intuitions semblables, soit qu'il détermine la nature d'une intuition en lui appliquant pour la définir un concept déjà élaboré. De toutes façons, l'élaboration et l'application des concepts est la fonction de l'entendement, dont l'acte principal ou unique est le jugement. Si donc l'action de l'entendement implique quelque donnée *a priori*, ce ne peut être qu'un concept ou un système de concepts, c'est-à-dire un ensemble de qualifications déterminant la forme de tout objet en général. Mais ceci demande explication.

La plupart de nos concepts, qui sont des prédicats pour des jugements possibles, nous viennent de l'expérience. L'imagination rapproche et rassemble les données éparses de l'intuition sensible : c'est une première synthèse, faute de laquelle rien ne serait connu. L'entendement définit ensuite en concepts les liaisons ainsi établies par l'imagination sous l'influence du dehors. C'est ainsi que nous apprenons que les corps sont pesants ou qu'ils sont colorés. Mais avant cette synthèse empirique qui prépare et

suscite les concepts, il est une synthèse pure ou *a priori* qui est suscitée elle-même par des concepts d'origine interne. Avant d'organiser définitivement et avec précision les données de l'expérience selon leurs exigences propres, l'imagination les rassemble selon des modes d'unification venus de l'entendement. Les concepts régulateurs des synthèses *a priori*, encore qu'ils ne puissent pas être pensés dans leur pureté, préexistent aux synthèses qu'ils provoquent et où ils se réalisent et se figurent. De sorte que tout objet, de cela seul qu'il est conçu, est d'abord construit et défini à l'aide de certains attributs, toujours les mêmes, d'ailleurs purement formels, auxquels l'expérience seule donnera un contenu déterminé. Ces concepts purs, ou ces modes *a priori* de définition du sensible, Kant les nomme, d'après Aristote, les *catégories*, c'est-à-dire les modes universels et nécessaires d'affirmation ou de prédication.

Il a paru à Kant que les lois *a priori* de l'entendement devaient se faire jour en toutes ses démarches. Si donc l'on considère l'acte essentiel de l'entendement, à savoir le jugement, et si l'on peut montrer que le jugement, quel qu'en soit l'objet, envisagé dans sa pure forme, révèle et applique toujours certains procédés immuables d'unification ou de synthèse, on pourra tenir ces procédés pour constitutifs de l'entendement et y voir les lois selon lesquelles il organise les intuitions en concepts. En d'autres termes, Kant postule ici deux choses : 1° que les modes constants et nécessaires de la liaison du sujet et de l'attribut dans le jugement sont, en raison précisément de leur constance et de leur nécessité, des modes *a priori* de synthèse intellectuelle ; 2° que ces modes selon lesquels sont nécessairement liés dans le jugement des concepts préalablement formés sont aussi les modes selon lesquels l'entendement lie nécessairement les intuitions pour constituer le concept d'un objet.

Partant de ces principes et se fondant sur la classification classique des jugements — qu'il rectifie d'ailleurs plus ou moins arbitrairement pour les besoins de sa cause, — Kant arrive à cette conclusion que l'entendement envisage nécessairement toutes choses à quatre points de vue et, à chacun de ces points de vue, les qualifie ou les définit de trois façons différentes. On peut donc dire à volonté qu'il y a quatre catégories, si l'on réserve ce nom aux points de vue généraux d'où l'esprit envisage les choses pour les définir, ou qu'il y en a douze, si l'on étend ce terme aux attributs qui peuvent résulter *a priori* de l'application de la catégorie générale à tel cas particulier. Les quatre catégories générales sont : la quantité, la qualité, la relation, la modalité. Les concepts dérivés sont : pour la *quantité*, l'unité, la pluralité, la totalité ; pour la *qualité*, la réalité, la négation, la limitation ; pour la *relation*, la substance et l'accident, la cause et l'effet, la communauté ou réciprocité d'action ; enfin pour la *modalité*, la possibilité, l'existence ou la non-existence, la nécessité ou la contingence. Affirmer la nécessité des catégories, c'est dire par exemple que toute chose, qu'elle qu'elle soit, doit être conçue comme une, ou comme multiple, ou comme l'unité d'une multi-

plicité ; donc de toutes façons elle est conçue comme quantité. De même toute chose est nécessairement conçue comme cause ou comme effet, et, à ce titre, elle est nécessairement conçue comme étant en relation avec d'autres, etc.... Ces prédicats *a priori* déterminent donc bien, comme nous le disions d'abord, la forme de tout objet possible. Comme l'application en est nécessaire, on peut ériger en loi cette nécessité ; et cette loi, en tant qu'elle règle notre interprétation réfléchie des données de l'expérience, est un principe de l'entendement et une règle de la science. C'est donc un autre objet de la *Critique* que de formuler ces principes et d'en déterminer le vrai sens et l'usage légitime. (R. P., I, 124-140.)

3° *Les idées de la raison.* — La raison a aussi des principes qui président à son action et qu'elle impose ou tend à imposer du dehors à la matière déjà élaborée par l'entendement.

La raison est la faculté de raisonner c'est-à-dire de ramener un cas particulier à une loi générale. Sa fonction est donc d'expliquer et de systématiser ce que l'entendement a défini. Cette action de la raison suppose que les choses sont explicables et susceptibles d'être systématisées. Et cela ne se peut que si, de condition explicative en condition explicative, de principe en principe, on peut remonter toute la série des conditions : sinon, il n'y aurait jamais qu'explication provisoire. Mais ceci implique à son tour qu'à l'origine il y a un principe qui ne requiert pas de condition, un inconditionnel. L'affirmation ou le postulat de quelque chose d'absolu à quoi tout se rattache, tel est le

principe sous-entendu dans l'activité systématisante de la raison. Or ce principe : un absolu doit être supposé qui rende toutes les vérités explicables, — est évidemment un principe synthétique *a priori*. Il est *a priori*, car l'absolu n'est certainement pas un fait d'expérience ; il est synthétique, car dans l'idée de vérités conditionnées de proche en proche n'est certainement pas contenue logiquement (au contraire) l'idée d'un absolu auquel elles viendraient toutes se rattacher. Ce principe synthétique *a priori* est la règle originale de la raison.

La raison d'ailleurs ne se contente pas de postuler l'absolu : elle conçoit encore les diverses formes sous lesquelles il peut être représenté à l'intelligence. De là viennent ce que Kant appelle les *idées* de la raison, qui par opposition aux catégories de l'entendement, formes vides auxquelles seule l'expérience peut donner un contenu, sont les conceptions d'êtres définis, transcendants à toute expérience, et où toutes les choses de l'expérience trouveraient leur raison et leur unité.

C'est avec quelque indécision et par des méthodes diverses et malaisées à concilier que Kant procède à la détermination *a priori* des formes sous lesquelles la raison conçoit nécessairement l'absolu. Le procédé le plus conforme à sa méthode générale consiste à déduire des formes du raisonnement, acte essentiel de la raison, les concepts directeurs sous-entendus en toute activité rationnelle. Cela le conduit à poser trois formes de l'absolu : l'idée de l'âme, principe unifiant des phénomènes intérieurs l'idée du monde, ou du tout systématique et achevé des phénomènes externes ; l'idée de Dieu ou de

l'Etre premier et nécessaire, principe de toute existence. Ces trois idées transcendantes sont précisément l'objet de la métaphysique tant discutée. (R. P., I, 365-393.)

Telles sont les diverses sortes de données *a priori* de la connaissance. Il ne s'agit plus que de savoir ce qu'elles valent et si le rôle est le même, ou la légitimité, des catégories de l'entendement qui ne visent qu'à organiser ou définir l'expérience, et des idées de la raison qui prétendent la dépasser.

Le plan de la « Critique ». — Nous pouvons comprendre maintenant le plan et les divisions de la *Critique*. L'objet essentiel en est d'établir les conditions et la méthode d'une vraie et sérieuse métaphysique, qui ne peut être — puisque les objets métaphysiques ne sont pas donnés dans l'expérience, — que l'œuvre de la raison pure. La *Méthodologie de la raison pure* constituera donc la conclusion et, eu égard à la première intention de l'auteur, la partie essentielle de la *Critique*. Mais cette méthodologie, à son tour, ne peut s'établir que sur les bases de la Critique proprement dite, dont l'objet est d'analyser l'œuvre de la connaissance et d'en discerner les éléments *a priori* pour en déterminer la valeur. Cette analyse préalable est la première et, quant à l'étendue, la plus importante partie de la *Critique ;* elle constitue le corps même de l'ouvrage et a reçu de Kant le titre de *Théorie élémentaire*. A son tour, cette théorie se subdivise naturellement en autant de parties qu'il y a dans la connaissance de fonctions et d'éléments *a priori* à définir et à critiquer. L'examen de la faculté de sentir et de ses formes nécessaires d'intuition reçoit le nom d'*Esthétique transcendantale*.

Ce mot de transcendantal ne désigne pas pour Kant ce qui dépasse l'expérience : il lui sert à caractériser toutes les spéculations ou théories qui concernent les données *a priori* de la connaissance. L'esthétique transcendantale est donc la théorie des formes *a priori* de la sensibilité. De la même façon, la deuxième partie de la théorie élémentaire, ou *Logique transcendantale*, traite des conditions *a priori* de la connaissance raisonnée, de la connaissance par concepts. Mais, à son tour, elle se subdivise en deux parties, car le sens et la valeur des concepts de l'entendement ou des idées de la raison ne sont pas les mêmes. Les catégories de l'entendement sont les conditions nécessaires de tout objet déterminé. La Critique peut démontrer *a priori* qu'ils sont applicables aux objets donnés par les sens. Si donc on entend par analytique, selon le langage de la logique aristotélique, la détermination des conditions formelles et générales de la connaissance raisonnée, il faudra appeler *Analytique transcendantale* la théorie des données de l'entendement. Au contraire, les idées de la raison ne répondent à aucun objet susceptible d'être donné dans l'expérience. Ce sont les concepts d'objets purement idéaux. La prétention de passer logiquement de ces idées à leur objet rappelle cette pseudo-logique des anciens qu'on nommait dialectique et qu'Aristote oppose si justement à la logique véritable, art de prestige et de chimère qui pensait atteindre les choses en spéculant uniquement sur leurs idées. La métaphysique traditionnelle, dont c'est là précisément la prétention, est donc une

dialectique et c'est pourquoi Kant nomme *Dialectique transcendantale* (il serait plus juste de dire critique de la dialectique transcendantale) cette partie de la logique transcendantale qui traite des idées de la raison et en dénonce l'illusion. Quant aux subdivisions, elles sont appropriées à l'objet de chaque partie de l'ouvrage; une seule se retrouve en toutes assez uniformément, car elle répond à la double tâche de la Critique qui doit, d'une part, déterminer les données *a priori* de chaque fonction de la connaissance, c'est là ce que Kant appelle la *Déduction métaphysique*, et expliquer, d'autre part, comment et dans quelle mesure ces données sont applicables à l'expérience, c'est ce que Kant appelle la *Déduction transcendantale.*

Ces indications générales sur le plan de la *Critique* en montrent assez l'importance et l'étendue. Si l'objet premier de cet ouvrage était d'examiner si la métaphysique est possible, c'est au fond toute la connaissance humaine qu'il examine. Kant remarque, dès l'introduction, que les mathématiques se fondent sur des axiomes ou des postulats relatifs à l'espace et au temps, c'est-à-dire aux données *a priori* de l'intuition ; que toute science expérimentale ou physique se règle sur les concepts *a priori* de l'entendement; de même que la métaphysique a pour objet les idées de la raison. De sorte que chercher avec quelle certitude peuvent être mises en œuvre ces données *a priori* de la connaissance c'est se demander tour à tour : comment une mathématique pure est-elle possible? c'est l'objet de l'*Esthétique transcendantale;* comment une physique pure est-elle possible? c'est l'objet de l'*Analytique;* comment une métaphysique, qui forcément est toujours pure puisque l'expérience ne peut rien lui fournir, est-elle possible? c'est l'objet de la *Dialectique transcendantale.* Ainsi sont passées en revue toutes les formes du savoir et la Critique est bien une théorie générale de la connaissance.

B) IDÉES DIRECTRICES ET CONCLUSIONS.

Une idée fait le centre ou le fond de la *Critique* et entraîne après elle toutes les conclusions qui constituent et définissent le kantisme : c'est l'affirmation que la connaissance résulte de l'application à une matière venue du dehors des formes ou des lois impliquées dans la constitution intellectuelle de l'homme. Cette thèse essentielle implique, à son tour, cette conséquence immédiate, qui n'en est à vrai dire qu'une autre face : si la forme de toute connaissance est déterminée par la constitution de l'homme, elle n'exprime donc pas la réalité telle qu'elle est en elle-même, mais seulement telle qu'elle peut et doit être conçue par l'intelligence humaine. Apriorisme et relativisme, voilà les deux thèses liées qui sont au centre du kantisme. Tout le reste s'ensuit, à savoir notamment l'idée de la vraie nature et des vraies conditions de la science, aussi bien que le jugement à porter sur les prétentions de la métaphysique et sur son véritable office.

L'apriorisme kantien. — Bien des philosophes avaient, avant Kant, affirmé l'existence de données *a priori* de la raison ; aucun n'en avait tenté

la démonstration avec cette force et cette netteté.

Kant prouve de diverses façons inégalement convaincantes l'origine rationnelle de certains principes. C'est tantôt en signalant dans les notions qu'ils affirment des caractères de nécessité et d'universalité dont l'expérience ne rendrait pas compte, en ce sens qu'elle ne nous autoriserait pas à les leur attribuer. Mais n'est-ce pas indûment par une illusion de notre imagination, comme le prétend Hume, que nous énonçons certaines vérités sous la forme de jugements universels et nécessaires? Kant ajoute, à la vérité, que l'exactitude incontestable des sciences garantit aux principes qui les fondent la nécessité et l'universalité véritables, qui ne sont donc pas des illusions de l'imagination. Mais peut-être des esprits se rencontreraient qui contesteraient aux sciences, même aux mathématiques, leur caractère de certitude. Il faut donc procéder à la preuve d'une manière plus profonde et plus directe, en montrant, par exemple, que, bien loin que l'expérience puisse donner naissance aux principes rationnels, elle n'existerait pas elle-même sans ces principes. (R. P., I, 157.)

C'est précisément l'erreur de Hume de supposer, à l'origine de toute idée, l'expérience toute faite, comme un donné, ayant sa réalité propre et une nature définie, de telle façon qu'on en pourrait tirer après coup ceci ou cela. Au vrai, l'erreur est triple. D'abord Hume suppose qu'avant tout acte de pensée proprement dite, des objets définis pourraient être donnés dont les perceptions s'associeraient en liaisons nécessaires; et c'est là sa première erreur. Il ne voit pas d'autre part qu'il n'y a pas de raison pour que de telles liaisons nécessaires se forment, si les faits, à les prendre en eux-mêmes, ne sont pas soumis à des lois : il faut donc commencer par supposer réelle et objective cette liaison nécessaire dont on veut faire une illusion de l'imagination, et c'est là, assurément, une deuxième erreur ou, plutôt, une contradiction. Enfin, ce qu'expliquerait l'associationnisme de Hume, c'est la succession régulière et nécessaire dans l'esprit de certaines représentations s'appelant l'une l'autre ; mais se représenter nécessairement tel fait après tel autre et affirmer qu'objectivement ces deux faits sont liés sont deux choses très différentes, et de ne l'avoir pas vu c'est la troisième et la plus grave erreur de Hume. D'un mot, il a confondu la sensation et la pensée, et c'est en les distinguant que Kant a donné de l'apriorisme la démonstration la plus profonde dont il soit susceptible. C'est par une même opération qu'il établit le caractère apriorique des catégories et la possibilité de les appliquer aux objets. Cette démonstration est l'objet de cette difficile *Déduction transcendantale* que Kant a si profondément remaniée, pour la forme, d'une édition à l'autre de la *Critique*. La première rédaction nous semble encore la plus nette.

Il y a cette différence, dit Kant, entre sentir et penser, que sentir c'est simplement se trouver affecté d'une certaine façon, tandis que penser c'est rapporter sa sensation à un objet. Qui éclaircirait cette idée d'objet aurait, par là même, mis en évidence l'originalité de l'action de l'entendement. L'idée d'un objet, à la prendre au moins dans le sens commun, c'est l'idée de quelque chose à quoi

correspond notre connaissance et dont notre connaissance est la représentation en nous. Cet objet est donc conçu comme nous étant extérieur, étranger, et, en ce sens, il n'est rien pour nous, il est X. Toutefois, si indéterminé qu'il soit en lui-même, il est déterminé dans sa fonction. L'objet, c'est ce qui fait que nos sensations ne se produisent pas capricieusement, mais qu'elles sont nécessairement telles en telles conditions, et autres en d'autres. Par suite encore, nos sensations, en tant qu'elles se rapportent au même objet, sont liées d'une manière nécessaire ; elles forment un tout dont les parties s'appellent, dont l'une annonce l'autre. De sorte que finalement, l'objet en soi nous étant inaccessible, l'objet pour nous n'est rien de plus que cette liaison nécessaire de certaines de nos représentations, susceptibles d'être pensées comme un tout. Ce qui définit un objet particulier, c'est la loi ou la règle de cette liaison. Par exemple, nous avons l'idée d'un triangle comme d'un objet, c'est-à-dire comme d'autre chose que d'une impression subjective et accidentelle, quand nous avons conscience de la règle selon laquelle il peut être construit par l'assemblage de trois lignes. Par là nous avons la notion de quelque chose qui peut être fait ou pensé à volonté et indéfiniment, qui a sa loi d'existence et sa nature propre, indépendamment du fait que nous nous le représentons à tel moment. C'est pourquoi nous disons que cela *est*. C'est la fonction de l'entendement que de déterminer ces liaisons nécessaires et fixes qui constituent les choses; comme c'est l'objet de son acte essentiel, le jugement, de les objectiver, de les énoncer comme des lois ayant un

autre sens et une autre valeur qu'une aveugle succession de sensations.

Il suit de là naturellement que les objets ne nous sont pas donnés. Ils sont construits par notre intelligence et posés pour ainsi dire devant nous et comme en opposition avec nous. Ils sont construits par une suite de synthèses que Kant se contente d'indiquer un peu sommairement. Ces synthèses sont constituées selon des lois dont Kant établit l'origine interne non seulement en montrant, comme nous l'avons déjà rappelé, qu'elles président uniformément à tous les actes de l'entendement, mais encore en faisant voir que de telles lois *a priori* sont requises par les conditions fondamentales de la connaissance et surtout par cette condition première qu'il nomme l'*aperception transcendantale :* il nomme ainsi la conscience *a priori* de l'identité du moi.

Toute connaissance en tant que liaison du divers implique la conscience de l'identité du moi. Les objets ne sont objets, ou synthèses, qu'autant que les éléments en sont rapportés à un sujet qui se connaît comme le même en tant qu'il perçoit l'élément *a* et l'élément *b*. Et, pareillement, il n'y a un monde ou un système d'objets qu'autant que ces divers objets sont rapportés et opposés à un sujet qui se sente le même en tant qu'il perçoit l'objet *a* et qu'il perçoit l'objet *b*. Cette conscience de l'identité du moi ne peut pas être la conscience empirique, à savoir la conscience que j'ai de moi-même à chaque instant comme déterminé de telle ou telle façon. Car, en ce sens, je ne me sens pas comme identique, mais comme perpétuellement

autre. C'est précisément en tant que j'unis dans une même conscience supérieure, non empiriquement déterminée, mes divers états de conscience déterminés que je puis me connaître comme un. La conscience de l'identité que requiert la connaissance objective doit donc être indépendante du sentiment de mes états à chaque moment : elle ne doit pas résulter de ma situation et de l'état de mes organes; elle doit précéder tout état déterminé : elle doit être *a priori*. Or la conscience *a priori* de l'identité n'est possible qu'autant que l'esprit perçoit, en même temps qu'il agit pour former les synthèses qui constitueront les objets, l'unité de son action toujours conforme aux mêmes règles. S'il n'y a pas de règles *a priori* inhérentes à l'esprit et se retrouvant les mêmes en toutes ses opérations constructives, l'esprit ne peut se connaître comme un, et par là, le principe suprême de toute synthèse cognitive disparaissant, toute connaissance disparaîtrait du même coup. Il y a donc des règles ou formes *a priori* de l'action de l'entendement, et ce sont naturellement celles dont on constate la présence en tous ses jugements. (R. P., II, 414-433.)

Il resterait à voir maintenant comment ces catégories s'appliquent aux données de la sensation et par quels degrés nous allons de l'aperception transcendantale, qui nous constitue comme esprits, à la conception de tels objets déterminés dans l'espace et dans le temps. C'est là que l'imagination joue son rôle, subtilement et confusément défini par Kant qui lui assigne pour fonction l'élaboration des schèmes transcendantaux. Les catégories déterminent les modes nécessaires et constants de l'organisation des sensations en objets. Elles ne se réalisent donc qu'en des actes de construction dont elles sont les lois. D'autre part, tout acte de l'esprit s'accomplit dans le temps et suppose une sorte de mouvement mental, un passage diversement figuré d'un moment à l'autre de l'action. Toute catégorie qui s'applique suppose donc un mouvement de l'esprit s'emparant du divers et s'y prenant d'une certaine façon pour le lier. C'est ce geste mental, déployé dans le temps et différent du résultat toujours particulier et presque toujours spatial, qui est le schème de la catégorie; elle la représente symboliquement et abstraitement dans le temps. Le schème *n'est plus* le concept pur, en lui-même insaisissable à notre pensée qui a besoin d'intuitions pour s'exercer, et il *n'est pas encore* une image qui serait spatiale et toujours particulière. C'est la figuration, dans l'intuition déjà sensible du temps, de l'acte par lequel la catégorie peut s'appliquer aux choses qui lui seront présentées. Par lui, peut-on dire, ces catégories deviennent en quelque façon objet de représentation. C'est ainsi que la quantité a pour schème le nombre, la numération, l'action de compter; la causalité est représentée comme la *succession régulière* des phénomènes dans le temps, la substance est figurée dans la *permanence*, etc. C'est sous cette forme à demi concrète que les catégories se laissent saisir et laissent voir leurs rapports aux faits donnés dans l'expérience. Ainsi elles peuvent être réduites en principes pour l'analyse et l'explication réfléchie par la science de l'expérience spontanément constituée. (R. P., I, 198-208.)

Le relativisme et l'idéalisme kantiens. — Il résulte de cette théorie de la connaissance que les objets donnés dans l'expérience sont des produits de l'activité intellectuelle. Ils sont donc les phénomènes des choses, non les choses mêmes ; ils en sont les apparences, et ces apparences sont relatives à la constitution de l'esprit humain.

a) *Relativité de toute connaissance.* — Les matériaux en sont pris dans nos impressions sensibles, dont il n'y a pas lieu de penser qu'elles ressemblent aux choses qui les produisent. En tous cas, ordonnées dans le temps et l'espace, qui sont les formes *a priori* de la sensibilité et ne sauraient avoir de réalité objective ; organisées en objets selon les catégories de l'entendement, qui marquent simplement les conditions auxquelles ces données pourront devenir intelligibles, ces impressions constituent un monde approprié à notre nature et à nos besoins intellectuels et représentant à notre façon la réalité qui en est l'occasion. Quant à cette réalité, nous ne pouvons l'atteindre en sa nature propre. Toute connaissance impliquant une intuition, et la seule dont nous soyons capables, l'intuition sensible, ne nous donnant comme matière du savoir que nos propres impressions, comment saurions-nous ce que sont les choses en elles-mêmes ? Il ne faut même pas songer, à défaut d'une connaissance définie de telle ou telle de ces choses, à concevoir ce qu'elles peuvent être en général comme objets transcendants. On ne peut concevoir un objet qu'au moyen des catégories ; mais ces catégories, quelque caractère transcendant qu'elles tendent à revêtir à cause de leur extrême généralité, ne

deviennent saisissables et maniables à notre entendement que dans leur détermination empirique. Quel sens aurait pour nous la causalité hors de la succession, ou la substance sans la permanence ? (R. P., I, 306, 308.)

Le sujet lui-même n'échappe pas à cette loi de n'être donné dans la connaissance que comme phénomène. En un sens, sans doute, le sujet est immédiatement présent à lui-même dans l'aperception transcendantale. Mais dans cette aperception nous avons seulement conscience que nous existons. Or la conscience est bien loin d'être une connaissance de soi-même. De même que pour connaître un objet il ne faut pas seulement le concept formel, d'après les catégories, d'un *objet en général*, mais aussi des intuitions sensibles dont, en s'y appliquant, les catégories feront des objets déterminés ; de même, ici, il faut des intuitions pour donner un corps et une forme déterminés à ce moi qui dans l'aperception se pose comme action synthétique et n'a ainsi de lui-même que la notion trop vague d'un *sujet en général*. Or les intuitions, quelles qu'elles soient, dont se constituera la représentation du moi, ne peuvent être données que conformément aux lois *a priori* de toute intuition ; cette représentation est donc un phénomène, c'est-à-dire une apparence conditionnée en sa forme par les lois internes de la connaissance. (R. P. I, 183-84.) Quant aux intuitions par lesquelles nous nous représentons ainsi à nous-mêmes, elles résultent de ce que nous sommes *affectés par nous-mêmes*, aussi bien que par les choses. La matière de nos intuitions nous vient du dehors, mais il y a dans

leur ordre, dans leur organisation en objets par une série d'actes ordonnés dans le temps, quelque chose qui est déterminé du dedans et d'après quoi nous pouvons nous représenter comme sujets, comme activité synthétique. Or cette organisation des intuitions, dans laquelle nous nous apercevons, se fait conformément aux catégories. Le moi, comme phénomène, n'est donc pas moins que les choses relatif aux catégories : non qu'il en reçoive la forme, à la manière d'un objet, mais parce qu'il les subit comme ses lois et en reçoit l'ordre de ses actes. (R. P., I., 179-182.)

b) *Le prétendu idéalisme de Kant.* — Cette affirmation, que la connaissance n'atteint jamais l'être véritable ni en nous, ni hors de nous, a fait accuser Kant d'idéalisme. C'est une accusation contre laquelle il s'est défendu assez vivement, sinon sans confusion, soit dans les *Prolégomènes*, soit dans la deuxième édition de la *Critique ;* encore que lui-même, ce qui invitait à s'y méprendre, eût spontanément donné à sa doctrine le nom d'idéalisme transcendantal.

L'idéalisme, dit-il en sa défense, est la doctrine selon laquelle rien n'existerait en dehors des êtres pensants. Mais où donc a-t-il énoncé une assertion de ce genre ? Il est vrai qu'il nie l'objectivité de l'étendue par laquelle on a coutume de définir la substance matérielle. Mais si Locke et tant d'autres, pour avoir dit que la couleur, le son, la saveur ne sont que nos propres affections, n'ont pas été pour cela des idéalistes et n'ont pas paru nier l'existence des objets qu'ils dépouillaient ainsi de quelques-unes de leurs qualités, en quoi Kant

serait-il plus idéaliste en dépouillant ces mêmes objets des qualités que Locke leur avait laissées ? Ces objets subsistent ; mais nous n'avons pas le moyen d'en déterminer la nature. (Pr., 61-63.) L'idéalisme de Kant consiste simplement à réduire tout le donné à des représentations et à déclarer que l'objet en soi n'est *pour nous* qu'une idée et non la matière d'une intuition.

Idéaliste ou non, cette doctrine s'écarte singulièrement de celles qu'ont professées Descartes ou Berkeley. L'*idéalisme problématique* du premier consiste à mettre en doute la réalité de l'objet externe, dont on n'arrive à affirmer plus tard l'existence qu'avec beaucoup de peine, la seule réalité immédiatement certaine étant celle du sujet. Mais Kant n'a jamais soulevé de doute sur la réalité de l'objet que toute la Critique suppose. Même selon la Critique, il n'y a de moi qu'à la condition d'un objet qui s'en distingue et qui, par son unité, permette la conscience de l'unité du sujet qui se le représente. Le moi ne se connaît qu'autant qu'il pense ; il ne pense qu'autant qu'il se donne un objet, et il n'est un qu'autant que le lui permet l'unité de l'objet dont il est la pensée. (R. P., I, 285-289.) Il est vrai que l'objet dont il est ici question est un objet donné à la représentation et intérieur à la connaissance. Mais, n'y eût-il rien de plus, ce que Kant ne prétend pas, on ne serait pas contraint pour cela d'adopter l'*idéalisme dogmatique* ou *mystique* de Berkeley qui réduit le monde à un système d'images subjectives plus ou moins dépendantes de l'existence du sujet individuel. Car ces images ont leurs lois, leur vérité : ce qui les érige

en objets, indépendants du sujet qui les pense, c'est la nécessité de leurs liaisons et par suite aussi la nécessité qu'à tel moment ce soit telle représentation qui soit donnée et non telle autre. Voilà ce que Kant appelle son *réalisme empirique*, autre face de l'*idéalisme transcendantal*, ou *critique*, ou *formel*. La même théorie apriorique de la connaissance, qui la réduit à des représentations, pose les représentations elles-mêmes comme objectives par opposition aux caprices de la pensée individuelle en les soumettant à des lois qui permettent de distinguer le rêve de la réalité, ce qui est illusion, ou vision d'un seul, de ce qui est expérience véritable, observable pour tous. (Pr., 64-70.)

Au total donc, Kant, loin d'être idéaliste, est deux fois réaliste, par l'affirmation de l'existence de l'objet extérieur ou transcendant, et par l'affirmation de l'objectivité des représentations auxquelles il donne lieu en nous.

c) *L'idée du noumène*. — Cet objet transcendant, dont Kant se défend d'avoir jamais voulu mettre en doute la réalité, il le nomme le noumène, par opposition au phénomène, entendant par là ce qui est seulement objet de pensée et ne peut être exhibé en une intuition sensible. Cette idée du noumène, qui tient une grande place dans la philosophie kantienne, en constitue aussi l'une des principales difficultés. Selon l'esprit ou même la lettre de la Critique, on ne devrait pas pouvoir en déterminer la nature, ni davantage en prouver l'existence. (Pr., 134.) Et pourtant Kant l'affirme, ou même il le détermine.

D'abord il en postule l'existence dans l'énoncé

même du problème critique : et ce postulat que la Critique aurait dû, semble-t-il, résorber en se développant, subsiste intangible, tandis que toutes les autres idées essentielles de la métaphysique sont examinées avec sévérité. Kant fait mieux : il indique à l'occasion par quel genre de preuves on pourrait établir la valeur de cette idée. Il faut une cause aux phénomènes pris dans leur ensemble et elle doit être hors d'eux (R. P., II, 138) ; il faut bien que quelque chose corresponde à la réceptivité qui nous définit comme sensibilité : notre passivité en ce sens suppose une activité qui nous impressionne. (R. P., II, 102.)

Quant à la nature du noumène, on nous dit d'abord que nous n'en pouvons rien savoir. Le concept en est tout négatif : c'est l'idée d'une réalité qui ne peut pas être l'objet d'une intuition sensible. Pour la transformer en concept positif, il faudrait au moins comprendre de quelle intuition à nous impossible il pourrait être l'objet et dans quelles conditions ; mais c'est ce dont nous n'avons aucune idée. (R. P., I, 318-319.) Mais, comme d'une idée vide il n'y aurait rien à faire, Kant ne peut s'empêcher de lui donner un contenu. Ce qui devrait être seulement pour nous l'*autre* que le connu ne laisse pas de prendre, comme on l'a fort bien remarqué, des déterminations diverses et un sens nouveau, selon la fonction de la raison à laquelle Kant le rapporte. Du point de vue de la sensibilité, il est ce qui l'affecte, la *cause* de nos impressions ; du point de vue de l'entendement, il est l'*objet* transcendant, le fondement de l'unité nécessaire des phénomènes ; et du point de vue de la raison

il se diversifie sous les trois formes de l'unité absolue, selon qu'on le rapporte à l'unité du sujet qui pense, et il est l'*âme*, ou à l'unité de l'objet qui est pensé comme répandu dans l'espace et dans le temps, et il est le *monde*, ou enfin à la synthèse absolue de toute réalité, et il est *Dieu*. Ces idées ont donc un contenu positif, par lequel d'abord elles se distinguent les unes des autres et par lequel ensuite elles remplissent leur fonction. D'autant plus que si Kant, déclarant la raison scientifique impuissante, réserve à un autre élément de notre nature la fonction d'affirmer la réalité de l'âme et de Dieu, il tient cette réalité pour assurée. Il a donc quelque idée de ce que sont de tels êtres et de la façon dont ils se distinguent; mais comment peut-on les concevoir, si formellement que ce soit, sans leur appliquer les catégories? Et comment appliquer les catégories hors de l'intuition du temps? Voilà des questions auxquelles certains textes de Kant (Pr., 164-171) permettraient peut-être de répondre tant bien que mal; mais c'est là, il fallait bien l'indiquer au passage, l'un des deux ou trois points scabreux et fragiles de l'admirable construction kantienne.

La théorie de l'expérience et les principes de la science. — De cette double thèse, que toute notre connaissance est déterminée par des formes ou des lois *a priori*, et qu'elle ne porte que sur des phénomènes, résulte à son tour cette double conclusion que la science est possible, mais non la métaphysique.

a) *Possibilité d'une science expérimentale.* — La fonction de la science est de déterminer les lois

des phénomènes donnés dans l'expérience. Ces phénomènes et leurs relations sont accessibles à notre observation. Mais on peut se demander avec quelle certitude nous pouvons ériger en lois, c'est-à-dire en jugements universels et nécessaires, les relations données par l'analyse des phénomènes. Il s'agit de savoir, dans le langage de Kant, si nous pouvons transformer nos ***jugements de perception*** en ***jugements d'expérience***. Dire que tel corps, s'étant échauffé, s'est dilaté, c'est énoncer un jugement de perception : on se contente de constater un fait. Dire que la chaleur dilate les corps, c'est prononcer un jugement d'expérience, au sens où l'expérience est censée constituer un enseignement, un avertissement valable pour l'avenir. De quel droit passons-nous de l'un de ces jugements à l'autre? La seule observation ne peut nous y autoriser. Un fait ne répond jamais que de lui-même et ne saurait rien garantir pour l'avenir. Mais si nous savions préalablement à toute expérience et d'une connaissance sûre, qu'il y a de l'ordre dans la nature, et si nous connaissions les conditions fondamentales de cet ordre, toutes les fois que dans les données de l'observation nous reconnaîtrions quelque chose de ces conditions, nous serions fondés à ériger en lois les relations ou les caractères observés. Or, précisément Kant a établi que nous connaissons *a priori* les conditions générales de l'ordre de la nature. Il prouve également que la connaissance en est absolument certaine. Nul objet n'existant pour nous, comme donnée d'expérience, qu'autant qu'il est construit par une synthèse transcendantale de l'imagination, et

nul objet ne pouvant être construit que selon les lois inhérentes à notre constitution intellectuelle, les lois de la pensée sont donc les lois des choses; elles en fixent d'avance inéluctablement les conditions générales et nous pouvons nous fonder sur elles pour interpréter et généraliser à mesure les données de l'observation. (Pr., 76-83.)

b) *Possibilité d'une métaphysique de la nature.* — Il y a mieux. Si nous pouvons ainsi dépasser l'expérience en la généralisant, c'est que nous sommes en état d'anticiper sur elle et de déterminer *a priori*, au moins partiellement, la nature des choses ou l'ordre de la nature. Les catégories déterminent la forme de tout objet en général. Tout ce qui pourra nous être donné, et qui nous est encore inconnu en son individualité, nous est pourtant déjà connu en partie : nous en savons quelques caractères sans lesquels il ne serait pas un objet pour nous et de ces caractères nous pouvons déduire quelques autres de ses propriétés ou de ses relations nécessaires. Ainsi une certaine connaissance générale et *a priori* de la nature, à savoir une métaphysique, précède la physique et lui peut servir de fondement ou de règle. Sans doute il ne faut pas espérer, comme Descartes et quelques autres, déduire des principes *a priori* de l'entendement toutes les lois de la nature et reconstruire le monde par le seul effort de notre raison. Nous ne pouvons connaître *a priori* que la forme des choses et non leur contenu, constitué par les sensations qui nous viennent du dehors. Aucune déduction ne pourrait nous apprendre l'existence de la lumière ou de la cha-

leur, ni davantage nous instruire de leurs lois spéciales. Mais nous pouvons déterminer d'avance, avec une suffisante précision, dans quelles conditions ces phénomènes ou d'autres seront donnés et quel genre de lois ils pourront recevoir. Ainsi nous pouvons définir *a priori* les problèmes, les cadres, les principes et les modes d'explication de la science de la nature. Nous pouvons aller au-devant des faits avec des définitions et des explications toutes prêtes. Dans cette marche progressive des conditions les plus générales et les plus abstraites de toute réalité aux faits spéciaux que l'observation seule peut révéler, il y aurait trois degrés ou trois étapes à distinguer.

1° Tout d'abord on peut déterminer absolument *a priori* ce qui résulte pour tout objet du seul fait qu'il est soumis aux catégories. On peut énoncer ainsi un certain nombre de principes qui doivent servir de règles au savant dans l'analyse des phénomènes et l'avertir de ce qu'il y peut trouver, ou même d'abord de ce qu'il y doit chercher. Ils définissent les conditions d'*une nature en général*, indépendamment de la matière dont cette nature sera constituée. Les phénomènes auxquels nous sommes accoutumés pourraient disparaître ; notre monde pourrait se peupler de phénomènes inouïs : encore seraient-ils soumis aux lois de notre pensée et ils constitueraient un monde du même ordre que celui que nous connaissons. Les principes immédiatement déduits des catégories définissent donc la forme de tout monde qui pourrait être donné à l'intelligence humaine. Ces principes, Kant les a déduits dans la seconde partie de l'Analytique trans-

cendantale : l'*Analytique des principes*. Il y en a naturellement autant d'espèces que de catégories. Si nous ne pouvons montrer ici comment ils prédéterminent la nature des choses et en préparent l'explication, rappelons au moins les plus importants. De cela seul que rien ne peut être donné que selon les formes *a priori* de l'intuition, l'espace et le temps, où tout se disperse, il s'ensuit que toutes les intuitions sont des quantités extensives ; de cela seul que rien ne nous est connu et n'est réel pour nous qu'autant que cela nous affecte, il en résulte que le réel, objet de sensation, a une quantité intensive ou un degré ; nos représentations ne constituant des objets qu'autant qu'elles sont liées nécessairement, on peut affirmer que rien n'est donné dans la nature sans être engagé en des liaisons nécessaires dont les trois formes, relatives aux trois aspects du temps, selon lequel la liaison s'effectue — permanence, succession, simultanéité, — sont la loi de substance, la loi de cause, la loi d'action réciproque; enfin on peut déterminer à quelles conditions les objets ainsi définis pourront être posés comme possibles, réels ou nécessaires, selon la manière dont la conception s'en trouve d'accord avec les conditions formelles ou matérielles de l'expérience.

2° Ces principes sont encore trop éloignés du réel. Si l'on veut passer d'une connaissance purement formelle des choses à la détermination de leur contenu, il faudra nécessairement faire appel à l'expérience. Mais on peut lui demander simplement d'indiquer la propriété générale, le caractère fondamental de l'objet donné en fait à la connaissance. En appliquant à cette notion les catégories et les principes qui s'en déduisent immédiatement, on obtiendra une deuxième série de principes qui serreront ces faits de plus près: après les conditions formelles, on déterminera ainsi les conditions matérielles de la réalité. Seulement, en passant de la forme de la nature à sa matière, la métaphysique devra se dédoubler. Les intuitions qui donnent la matière de notre connaissance sont de deux sortes : les unes, données des sens externes, nous font concevoir le monde des corps; les autres, données des sens internes, nous révèlent la vie de l'esprit. De sorte qu'il y aurait lieu — les propriétés constitutives de ces deux objets ne pouvant se ramener à l'unité, — à construire séparément une métaphysique de l'esprit et une métaphysique de la nature matérielle. Mais, selon Kant, la première est impossible pour toutes sortes de raisons. Il a essayé de constituer la seconde dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, publiés en 1786. Kant y remarque que les sensations par lesquelles nous connaissons les corps ont toutes quelque chose de commun : elles résultent d'une affection de nos organes qui ne peuvent être mis en jeu que par des mouvements et dont l'action est elle-même un mouvement ; si bien que nos sensations, en ce qu'elles ont de spécifique, peuvent être considérées comme les représentations ou les symboles de mouvements de nature diverse. Le mouvement est donc bien le fond de la nature matérielle; et, pour avoir une connaissance rationnelle et métaphysique de la constitution du monde matériel, il suffira donc de spécifier et de déve-

lopper la notion du mouvement à l'aide des catégories et des principes de l'entendement. Tel est l'objet de l'œuvre de Kant. Au point de vue de la quantité, il considère d'abord le mouvement en lui-même, comme déployé dans l'espace et dans le temps, et il en détermine les formes et les conditions: cette étude, il la nomme la *Phoronomie*. Au point de vue de la qualité (ou réalité), il remarque que le mouvement suppose une force qui nous affecte, sinon il n'y aurait pas de mouvement représenté : il fait donc la théorie abstraite de la force, de sa nature, de ses formes possibles et c'est là la *Dynamique*. Après quoi, au point de vue de la relation, il étudie les rapports des diverses forces et des mouvements qu'elles produisent; et ainsi se constitue la *Mécanique*, plus concrète, plus proche du réel que les deux autres études simplement préparatoires. Enfin, du point de vue de la modalité, Kant conclut en examinant quels mouvements, parmi ceux dont la théorie abstraite détermine la nature, peuvent être considérés comme possibles, réels ou nécessaires et à quelles conditions.

3° Ces vues aboutissent à la construction d'un schème mathématique de la nature destiné à fournir les éléments des théories par lesquelles la physique expérimentale systématisera les premières conclusions de ses observations. Seulement il y a encore bien loin de ce schème aux données concrètes de l'expérience. Il faudrait chercher le passage de l'un à l'autre et, pour cela, expliquer le rapport des qualités sensibles des objets avec les définitions abstraites des forces et des mouvements qui sont censés en constituer la réalité objective.

C'est à quoi Kant travaillait quand il mourut. On trouva sur sa table les fragments d'un ouvrage qui devait avoir pour titre : *Passage des premiers principes métaphysiques de la nature à la physique*. Si l'on y trouve des vues intéressantes sur la constitution de la matière, il est malaisé de retrouver le plan de l'ouvrage et surtout de situer exactement ces considérations entre les déductions rationnelles caractéristiques de la métaphysique et les inductions expérimentales qui sont le propre de la physique.

En tous cas, cette suite inachevée de considérations est l'esquisse de la seule métaphysique que Kant jugeât possible. Elle s'établit sur le domaine de la science, mais elle l'y précède pour lui donner ses principes. De l'une à l'autre la différence est uniquement dans le point de vue : l'une part de la matière confuse de l'expérience pour en dégager les lois immédiates; l'autre se fonde sur la forme nécessaire de l'expérience et en déduit les principes qui serviront à expliquer et à systématiser les lois expérimentales. Toute autre métaphysique est impossible.

L'illusion métaphysique. — Les mêmes raisons qui justifient la science et en expliquent la possibilité condamnent en effet la métaphysique, telle que la tradition l'a conçue. Cette métaphysique aurait pour objet certaines réalités transcendantes, Dieu, l'âme et le monde, où l'on trouverait le principe et l'explication de toute l'expérience. Or ces objets ont un caractère bien étrange. On n'en saurait prouver rationnellement la réalité, ni davantage en déterminer la nature.

Cependant la conception en est nécessaire : l'esprit humain en son développement s'y élève inévitablement et il n'est pas en son pouvoir de s'en défaire après qu'il les a conçues. L'idée de ces êtres transcendants se propose sans cesse à notre affirmation. Il y a là comme un mirage contre lequel nos raisonnements ne peuvent rien. C'est ce que Kant appelle l'*apparence transcendantale*. Toutefois nous pouvons n'être pas dupes de ce que nous ne pouvons nous empêcher de voir. Avertir la raison de l'illusion qu'elle se crée à elle-même et, en même temps, l'instruire de la valeur véritable de ses idées et de l'usage fécond dont elles sont susceptibles, voilà l'objet de la *Dialectique transcendantale* et des conclusions méthodologiques qui la suivent. On résumerait assez bien cette dernière partie de la *Critique* en disant que Kant y établit ces trois thèses : les idées métaphysiques n'ont pas d'usage rationnel transcendant ; mais elles ont un usage rationnel immanent ; et au surplus elles sont susceptibles d'un usage transcendant dans l'ordre pratique. C'est ce qu'il faut expliquer brièvement.

a) Négation de tout usage transcendant des idées métaphysiques dans l'ordre théorique. — Ces idées du monde, de l'âme, de Dieu, la raison les conçoit spontanément en vue de son œuvre intérieure. Mais ne se rendant pas compte d'abord de ses propres fins, elle se fait illusion sur la vraie nature de ses conceptions. Elle affirme comme des réalités ce qu'elle ne devrait concevoir que comme un idéal. Puis elle cherche des raisons pour justifier la transformation de ses idées en objets ; mais ces

raisons ne peuvent être que sophistiques. A la vérité « ce sont des sophismes non de l'homme, mais de la raison pure elle-même, et le plus sage de tous les hommes ne saurait s'en affranchir. » Entendez qu'il ne saurait empêcher qu'ils se formulent spontanément en lui aussi bien que dans l'esprit du vulgaire. Il paraît à Kant que tous ces sophismes peuvent se ramener à trois *raisonnements dialectiques*, dont tous les arguments métaphysiques sont des corollaires ou des formes diverses, et dont chacun se rapporte spécialement à l'un des trois objets de la métaphysique. On pourrait ajouter, ce que Kant ne remarque pas expressément, que ces sophismes fondamentaux ne diffèrent pas seulement par leur objet, mais aussi par le moment où ils interviennent dans l'élaboration de l'idée métaphysique.

S'agit-il de l'idée de Dieu, objet de la *Théologie rationnelle*, le sophisme fondamental se produit au moment même où l'on conçoit cette idée, dans le simple fait de la poser intérieurement non comme l'idéal seulement de la raison pure, mais comme le concept d'un être réel, susceptible d'être atteint et vérifié par la raison ou autrement. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont sophistiques qu'en conséquence du caractère sophistique de cette première démarche de la raison. Il est piquant que ce sophisme fondamental soit précisément le raisonnement que dans un écrit précédent Kant avait donné comme l'*unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763). Il consiste, autant qu'on peut l'énoncer brièvement, à transformer en l'idée d'un être singulier et personnel

l'idée toute abstraite et formelle de l'ensemble des qualités possibles dont se constitue la réalité des choses particulières : pour justifier la possibilité du réel particulier de l'intuition, on suppose la réalité du possible total où l'entendement puise ses déterminations. (R. P., II, 167-177.)

Dans la *Psychologie rationnelle*, ou théorie de l'âme, le sophisme fondamental se produit dans le passage de la conception de l'idée à l'affirmation de la réalité de son objet. Ce *paralogisme de la raison pure*, comme l'appelle Kant, consiste à conclure « du concept transcendantal du sujet qui ne renferme pas de diversité à l'absolue unité du sujet lui-même ». En d'autres termes, le moi n'est donné dans la connaissance que comme l'unité de ses représentations, et c'est par elles qu'il se détermine, s'individualise. Transformer cette condition interne de toute connaissance en une réalité absolue, subsistant en soi, indépendamment de tout objet connu et affranchi de la nécessité de se rapporter à des intuitions sensibles et de s'y opposer comme la forme à la matière et l'unité à la multiplicité, c'est faire un sophisme ; et c'est ce sophisme, passage subreptice du phénomène à l'être, qui se retrouve au fond de tous les raisonnements par lesquels on affirme la réalité substantielle, la simplicité et l'unité de l'âme. (R. P., II, 2-25.)

Enfin dans la *Cosmologie rationnelle*, ou théorie du monde, le sophisme se produit quand on essaie de déterminer le contenu de l'idée du monde, c'est-à-dire les caractères de la réalité que l'on affirme sous ce nom. Il consiste à conclure de ce que telle

affirmation touchant le monde est contradictoire à la nécessité de l'affirmation opposée, alors que, si l'on eût commencé par celle-ci, on l'eût trouvée tout aussi contradictoire et l'on aurait été amené, sans plus de droit, à affirmer la nécessité de la première. Cette impossibilité pour la raison de choisir entre les contradictoires, quand il s'agit de déterminer les caractères du monde, constitue ce que Kant appelle l'*antinomie de la raison pure*. L'idée du monde est l'idée de l'unité absolue de la série des phénomènes. Il s'agit de la déterminer et pour cela il faut la considérer au point de vue des diverses catégories. Au point de vue de la quantité, le monde est conçu comme constitué par des phénomènes distribués en un certain nombre dans l'espace et dans le temps. Ce nombre est-il fini ou infini ? Or il paraît tour à tour à la réflexion que le monde doit avoir un commencement dans le temps et une limite dans l'espace, parce qu'il serait contradictoire que la série des phénomènes fût infinie, et que le monde ne doit avoir ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace, parce qu'il n'y a pas de raison pour que la série des phénomènes s'arrête à tel point ou à tel moment plutôt qu'à tout autre, et c'est là la première antinomie. De la même façon on arrive à poser comme thèses et antithèses également nécessaires et également absurdes, selon que l'on commence par l'une ou par l'autre, que le réel est composé de parties simples et indivisibles, et qu'il n'y a rien de simple et d'indivisible dans le monde ; que la série des phénomènes, causes et effets les uns des autres, commence par une cause qui n'est pas effet, qui est donc libre, et

que toute cause est causée, donc nécessitée selon des lois naturelles; ou enfin qu'il existe dans le monde, comme sa partie ou comme sa cause, un être nécessaire, et qu'il n'existe nulle part dans le monde, ni hors du monde, un être nécessaire qui en soit la cause.

Kant ne devrait-il pas conclure de ces contradictions que le concept du monde est inintelligible et doit purement et simplement être supprimé? C'est bien, au fond, sa conclusion ; mais il importe de remarquer qu'il ne s'en tient pas ici, comme dans le reste de la *Dialectique*, à une simple négation. Le monde dont il est ici question est un monde dont les phénomènes connus seraient les éléments, c'est donc, au moins partiellement, le monde de l'expérience. Or un tel monde n'est pas un donné dont on puisse déterminer la grandeur absolue. Il n'est pas, il se fait : nous le constituons par la suite de nos intuitions. Comme la série des nombres, il est indéfini. Les questions auxquelles répondent les deux premières antinomies, supposant le monde achevé, donné comme une totalité, n'ont donc pas de signification et les thèses et les antithèses sont également à rejeter. Mais, quand il en vient aux deux dernières antinomies, Kant accepte à la fois les thèses et les antithèses. Eu égard au monde des phénomènes, œuvre et objet de l'entendement, Kant reconnaît la vérité des antithèses : toute cause requiert une cause indéfiniment. Mais il remarque que si nous avons quelques droits de tenir à la cause libre et à l'être nécessaire que la raison réclame, nous pouvons les admettre sans contradiction, à la condition de les reléguer dans le

royaume des noumènes. Finalement Kant a bien supprimé l'idée du monde, comme concept de l'unité absolue, de la totalité des phénomènes ; ce qu'il conserve hypothétiquement à la faveur de l'idée de noumène, ce sont les deux autres idées, que le reste de la *Dialectique* semblait réduire à l'état de pure imagination, car l'être nécessaire c'est Dieu, et la cause non causée ou la liberté, n'a de sens et d'intérêt qu'autant qu'elle est conçue comme la faculté constitutive de l'âme. (R. P., II, 30-163).

b) Utilité et vérité immanente des concepts métaphysiques dans l'ordre de la connaissance. — Si l'on ne peut démontrer la réalité de leurs objets ni davantage en déterminer rationnellement la nature, il ne s'ensuit pas que les idées métaphysiques soient dépourvues d'utilité ou même, en un certain sens, de vérité.

Elles sont des schèmes sous lesquels nous concevons que l'unification des connaissances discursives pourrait être achevée ; elles dessinent à grands traits l'idéal de la systématisation à réaliser, idéal dont on approche indéfiniment, sans d'ailleurs l'atteindre jamais : elles sont, comme dit Kant, asymptotiques. La supposition d'une âme, par exemple, comme sujet simple et identique de la vie morale, nous invite à en retrouver l'unité inaccessible à l'intuition dans la continuité et la dépendance réciproque des phénomènes : un idéal est ainsi proposé à notre recherche, une direction définie est imprimée à nos efforts. Nous devons étudier et réduire les phénomènes de la vie morale *comme si* une âme transcendante en était le principe. Ainsi entendues, ces propositions — les phé-

nomènes psychologiques sont la manifestation d'un sujet simple et identique; le monde est l'acte et l'œuvre d'un être nécessaire, — sont bien des principes de la pensée, mais des principes d'un ordre spécial. Ils ne sont pas *constitutifs* à la manière des principes de l'entendement, c'est-à-dire tels que les objets de l'expérience ne peuvent être construits que d'après eux, de sorte qu'ils s'y vérifient nécessairement. Ils sont seulement *régulateurs :* ils dirigent la pensée dans son effort de systématisation ; ils sont des règles pour l'esprit, non pour la nature, des règles logiques ou esthétiques, non des lois. C'est pourquoi l'on ne saurait déduire de telles idées les conditions nécessaires de la réalité. On ne peut qu'essayer d'y accommoder les choses dans la mesure où elles le veulent bien.

Ces idées ne sont pas seulement utiles dans l'élaboration du savoir, elles sont vraies : elles répondent à quelque chose hors de nous et par delà les phénomènes. Le monde des phénomènes qui est l'objet de l'entendement requiert très certainement un principe transcendantal d'unité. La liaison réciproque des phénomènes qui les unit en système, la possibilité d'en ramener indéfiniment les lois particulières à des formules plus générales, tout cela suppose une unité intime qui échappe aux sens ou à l'imagination, qui ne peut donc être scientifiquement déterminée, mais qui n'en doit pas moins être affirmée. (R. P., II, 235.)

Cette unité transcendantale du réel peut être symbolisée de bien des façons. Au début de la *Dialectique*, Kant, préoccupé de retrouver dans les idéaux de la raison les concepts de la métaphysique traditionnelle, les ramène à trois idées essentielles : Dieu, l'âme, le monde. Mais, en concluant, il reconnaît que dans les diverses parties de la science bien des schèmes secondaires ont la même origine et remplissent la même fonction : telle est en chimie l'idée de l'unité de la matière, ou en physique l'idée de l'unité des forces. Seulement ces schèmes secondaires, précisément parce qu'ils ne visent qu'à unifier une partie du réel, sont trop éloignés de l'unité transcendantale, qui doit tout envelopper, pour qu'on puisse les tenir pour objectivement vrais ; ils ne sont visiblement que des moyens de la science. La plus vraie des idées de la raison est celle qui symbolise le plus directement l'unité transcendantale, à savoir l'idée d'un être des êtres, d'un Être nécessaire, ou de Dieu. (R. P., II, 228-250.)

C'est là toute la vérité que la raison spéculative peut reconnaître aux idées métaphysiques. Mais si l'on se place au point de vue de la pratique, c'est-à-dire de l'action morale, on peut aller beaucoup plus loin. C'est à ce point de vue surtout que les idées de Dieu, d'âme, de liberté sont intéressantes ; elles sont liées de la manière la plus intime à l'idée de nos devoirs et de notre destinée morale. Par suite, dans la mesure où nos devoirs sont certains, cette certitude s'étend, d'une manière qu'il faudra préciser et qui est de l'ordre de la foi, non de la science, aux idées transcendantes qui en sont inséparables. En attendant, il reste que la critique de la connaissance, si elle aboutit à montrer qu'il n'y a point de science de Dieu ou de l'âme, montre aussi qu'il

n'y en a point de négation légitime ; et ainsi tout au moins le champ reste libre pour les croyances que la vie morale appelle et justifie. Par là s'explique le mot célèbre de Kant : « Je devais supprimer la science pour faire place à la foi ».

III

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE.

L'œuvre morale de Kant. — Avec la *Critique de la raison pure* la première partie de l'œuvre était faite ou à peu près. Les principes de la science étaient posés ou tout prêts à l'être : il restait à déterminer les principes de la morale.

Kant y avait pensé dès longtemps, mais sans arriver à se faire une idée bien nette des conditions de cette œuvre. Ses premières vues sont un mélange confus de rationalisme et d'empirisme. Il est un point sur lequel il n'a jamais varié : c'est que le principe de la morale, la règle pratique première doit être *a priori* d'ordre rationnel. Il en emprunte d'abord la formule à Wolf : nous sommes obligés de vouloir toute la perfection dont nous sommes capables. C'est là, selon Kant, une vérité de raison, au même titre que le principe d'identité ou le principe de causalité. Mais en quoi consiste la perfection, c'est au sentiment d'en décider (*Évidence des premiers principes*). Toutefois, à ce même moment, cet empirisme tend à s'organiser, à se rationaliser. Dans ses *Réflexions sur le beau et le sublime*, Kant signale comme principe moral un sentiment, mais un sentiment général, sorte de révélation intérieure, distincte des impressions suscitées occasionnellement par tel homme ou par telle

action. Ce sentiment, sorte d'intuition de la dignité humaine, fournit la matière du devoir. Un acte n'est bon qu'autant qu'il est suscité par cette intuition générale et non par quelque sentiment de sympathie personnelle ou d'admiration individuelle. De sorte qu'en définitive l'action bonne est celle qui est faite en quelque façon par principe. En somme, il n'y a encore là rien de bien net. Même confusion dans les conclusions de la *Critique de la raison pure* où les idées de bien ou de bonheur sont assez mal distinguées l'une de l'autre. On peut donc dire que jusqu'en 1781 Kant n'a eu d'idées précises ni sur la méthode ni sur le fond de la science morale. Il lui paraît seulement que, d'une façon qui reste à déterminer, c'est à la raison de poser les principes de la morale comme ceux de la science. Mais précisément, en composant péniblement sa première *Critique*, Kant a découvert l'art de constituer la théorie rationnelle d'une fonction quelconque de l'esprit. Il a appris comment on en détermine les données *a priori* et comment on en justifie l'usage. Il n'aura donc plus qu'à appliquer cette méthode aux choses morales. Voilà pourquoi l'œuvre morale de Kant est calquée, en quelque façon, sur son œuvre théorique : les diverses parties se correspondent une à une.

1° D'abord, s'il s'agit de déterminer les conditions *a priori* de l'œuvre d'une fonction rationnelle quelconque, deux méthodes se proposent au philosophe. Il peut partir de l'œuvre de cette fonction, — science ou moralité — et, par analyse, chercher quels principes il faudrait supposer pour en comprendre la possibilité ou la légitimité, quitte à examiner

après si et comment de tels principes sont eux-mêmes possibles et légitimes. Il peut aussi partir de la considération de cette fonction elle-même, examiner comment elle s'exerce et comment elle met en jeu ses ressources internes ou ses principes jusqu'à ce qu'il en voie naître le produit spirituel, par exemple la science, dont il fallait expliquer la genèse. La première méthode est analytique, la seconde synthétique.

Pour expliquer la connaissance humaine et en délimiter la portée, Kant avait d'abord procédé synthétiquement, dans la *Critique de la raison pure*. Ce n'est qu'ensuite que, pour répondre à quelques critiques et surtout pour se faire mieux entendre par un exposé plus simple, il a présenté ses idées sous la forme analytique dans ses *Prolégomènes* (1783). Instruit par cette première expérience, Kant, lorsqu'il a abordé le problème de la moralité, a d'abord procédé analytiquement. Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), il part des jugements de la conscience commune dont il cherche le principe intérieur. Il se demande quelle affirmation initiale d'ordre pratique, nécessaire et universelle comme un principe théorique, sert de fondement aux jugements que nous portons sur la valeur morale des hommes et de leurs actions. Après quoi, il cherche à comprendre comment ce qui sert ainsi en fait de principe à la moralité peut être expliqué et justifié en droit. Cette œuvre n'était, dans l'esprit de Kant, que préparatoire. L'œuvre capitale devait être la *Critique de la raison pratique*, publiée en 1788. Ici Kant, procédant synthétiquement, essaie pour

ainsi dire de reconstruire la moralité humaine. Il part de la raison et de sa fonction pratique, dont la réalité est hors de doute, car assurément nous raisonnons nos actions. L'examen de cette fonction le conduit à découvrir la puissance pratique de la raison pure se manifestant par une loi *a priori*, dont il se demande ensuite quelles lumières elle nous procure sur notre nature, quels concepts elle nous donne pour la qualification des actes, par quels mobiles elle agit sur notre nature sensible, et enfin, toute raison visant à la systématisation absolue de la matière qui lui est fournie, quel idéal suprême elle nous assigne et quelles croyances l'obligation de cet idéal autorise dans l'ordre métaphysique. Le plan de cette seconde *Critique* reproduit en ses traits essentiels le plan de la première. L'analogie est assez grande, étant donné leur principe commun, entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison, pour que l'on pût raisonnablement essayer dans le second cas la méthode d'investigation qui avait si bien réussi dans le premier. On pourrait seulement regretter que Kant l'ait appliquée un peu superficiellement et rapidement. En fait, sa *Critique de la raison pratique* n'est, à quelques égards, qu'une ébauche. Il y a fort loin, pour la profondeur des vues et la précision du détail, de cette œuvre à la *Critique de la raison pure*. Il n'y a rien ici qui rappelle l'admirable et presque définitive analytique des principes de l'entendement. Celle-ci rejoignait la science en posant les fondements *a priori* de toutes les recherches spéciales. Mais de la *Critique de la raison pratique* à la morale, il y a un abîme. Le principe moral que Kant dégage sans doute dans sa pureté et dans sa profondeur est énoncé en une formule si générale qu'il semble pratiquement inutilisable. C'est comme si l'on réduisait tous les principes de la science à cette formule : il y a de l'ordre dans la nature, sans pouvoir rien déterminer des formes spécifiques de cet ordre.

2° C'est pourquoi aussi les deux Métaphysiques qui développent et organisent les résultats de la Critique, tout en se correspondant, ne présentent ni le même intérêt, ni la même solidité. Pour la science, Kant s'était efforcé de passer méthodiquement des principes très généraux de l'entendement qui déterminent la forme de toute nature en général aux premiers principes métaphysiques de la nature qui énoncent les conditions relativement *a priori* du monde matériel ; et il cherchait encore au moment de sa mort à relier avec continuité ces principes métaphysiques à la physique. Mais, pour la morale, on ne retrouve pas chez Kant ce même souci d'établir un passage continu des principes les plus élevés de la pratique aux déterminations concrètes du système des devoirs. On ne trouve dans la *Critique* qu'une expression très générale et toute formelle du principe moral; tandis que dans la *Métaphysique des mœurs* publiée par Kant en 1797, en deux parties : *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit; Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, on se trouve brusquement en face d'un système des devoirs concrets, accommodés en leurs divisions et leurs définitions à la diversité des circonstances empiriques, sans que l'on voie bien claire-

ment comment, par le plan ou par les principes, une telle œuvre peut être considérée comme le développement des résultats de la Critique.

Faute de pouvoir ici analyser un à un les quatre ouvrages fondamentaux où sont présentées les diverses parties de la morale kantienne, nous en réduirons systématiquement l'exposition aux quelques points suivants.

Puisque, selon Kant, il n'y a de nécessité morale, s'imposant irrécusablement à toute volonté, — comme il n'y a de certitude théorique, s'imposant irrécusablement à toute intelligence, — qu'à la condition de se fonder sur un principe *a priori*, la première démarche de la raison dans l'élaboration de la morale doit donc viser à déterminer, à dégager, par quelque moyen que ce soit, le principe rationnel d'où résultent, avec la distinction du bien et du mal, tous nos jugements pratiques sur les autres et sur nous-mêmes. Comment Kant a-t-il compris cette recherche fondamentale et à quel principe est-il ainsi arrivé, voilà ce qu'il faudra d'abord examiner.

Le principe trouvé, il faut savoir ce qu'il vaut. Dans le langage de Kant, après la déduction ou l'exposition métaphysique, doit venir la déduction transcendantale, dont l'office est d'expliquer comment un principe *a priori* peut s'imposer comme règle des choses d'expérience, qu'il s'agisse de phénomènes à connaître ou de désirs à maîtriser. Comment Kant a-t-il compris et opéré cette déduction, comment a-t-il montré la possibilité, l'autorité, l'efficacité du principe moral *a priori*, c'est à quoi il faudra ensuite s'arrêter.

Du premier principe *a priori* aux devoirs particuliers, il y a assurément fort loin. On ne peut donc pas se dispenser d'examiner dans quelle mesure et par quels procédés Kant a pu tirer de ce premier principe les règles les plus générales de l'action et les linéaments tout au moins d'un idéal de la conduite morale.

Et enfin puisque Kant a pensé que la raison pratique, visant à l'absolu comme la raison théorique, nous oblige à vouloir un souverain bien dont la possibilité suppose comme condition la réalité des objets de la métaphysique traditionnelle, il y aura donc lieu d'examiner comment Kant a complété la doctrine des mœurs ou le système des devoirs par une métaphysique morale.

La détermination (ou déduction métaphysique) du principe moral. — Par sa nature même, un principe rationnel ne peut jamais être déterminé que par analyse. On ne le construit pas, on le retrouve. Cette analyse, Kant l'a opérée de deux façons. Dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il la fait porter sur les jugements de la conscience commune pour remonter au principe implicite sur lequel ils se règlent. Dans le chapitre premier de la *Critique de la raison pratique*, ce que Kant analyse c'est la fonction ou la puissance pratique de la raison. Dans le premier cas, il va des conséquences au principe; dans le second, il va du tout — à savoir de la raison pratique — à la partie, c'est-à-dire à la raison *pure* pratique. Dans les deux cas c'est la même donnée fondamentale qu'il arrive à mettre en lumière.

a) ***Analyse des jugements de la conscience commune.*** — « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, ou même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une *bonne volonté.* » Toute la morale de Kant est en quelque façon contenue dans cette première phrase de ses *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Elle exprime, selon Kant, le sentiment universel en matière de jugement pratique. Les talents de l'esprit, les qualités du tempérament, les dons de la fortune, le bonheur même ne semblent vraiment bons que par l'usage qu'on en fait, par l'intention qui en dirige l'emploi. L'intention seule ou la volonté peut donc être véritablement bonne ou mauvaise. Plus précisément encore, il n'y a de bon qu'une volonté bien dirigée, une bonne volonté. Il s'agit de savoir en quoi elle consiste.

La volonté n'est pas tenue pour bonne de cela seul qu'elle est volonté. Elle ne le devient que par rapport au devoir. Si l'on ne suppose pas une obligation, une loi, quelque chose, en un mot, qui soit impérieusement proposé à la volonté, il n'y a plus lieu à la qualifier. La bonne volonté est donc une certaine attitude de la volonté à l'égard des devoirs qui se présentent à elle. La volonté est bonne quand elle se détermine *par* devoir et non pas seulement *conformément* au devoir. Il ne suffit pas, pour avoir du mérite, de faire *ce qui* est ordonné : il faut le faire *parce que* cela est ordonné. Ainsi s'établit la différence de la *légalité* des actes (conformité au devoir), et de leur *moralité*

(pureté de l'intention). Il n'y a donc que le pur respect de la loi, abstraction faite de tous les autres sentiments et de tout intérêt, qui puisse être le mobile ou le principe déterminant d'une bonne volonté. Au total, la moralité ne peut consister qu'à se représenter la loi en elle-même, dans sa rigueur et son autorité, et à faire de cette simple représentation de la loi, sans égard aux effets de l'obéissance et à leur rapport à nos besoins, le principe déterminant de la volonté. (F., 101.)

Ainsi analysé, le concept populaire de bonne volonté peut nous conduire plus loin. Il suffit de nous demander « quelle peut être cette loi dont la représentation, sans même avoir égard à l'effet qu'on en attend doit déterminer la volonté ». Elle ne doit pas tirer son droit et sa force de ce qu'elle commande en tels cas particuliers. En d'autres termes, les préceptes qui se présentent à la volonté : tu ne tueras pas, tu ne mentiras pas, ne doivent pas obliger par leur matière, par leur contenu, qui ne pourrait déterminer la volonté que par son accord ou désaccord avec les inclinations dont nous devons faire abstraction. Il reste que les préceptes moraux déterminent la volonté par leur seul titre, leur seule forme de loi. Ce qui oblige c'est que c'est la loi, à savoir une vérité pratique universellement valable, indépendamment des personnes et des circonstances. D'où il suit enfin que le principe qui dicte tous nos jugements moraux est cette idée confusément présente à notre intelligence que la seule chose nécessaire est de conformer sa conduite à des lois, d'imposer à la suite de ses actions la forme rationnelle d'une législation

universelle, en s'affranchissant de ses inclinations et de la sollicitation des objets extérieurs. La seule règle, en tous cas la règle fondamentale et seule immédiatement déterminante, c'est d'*agir de telle façon que nous puissions vouloir que la maxime de notre action* (à savoir le commandement intérieur que nous nous adressons à nous-mêmes) *devienne une loi universelle*. Si la bonne volonté, ou la volonté soumise au devoir, est la seule chose bonne, c'est que la seule chose nécessaire, la seule loi, au fond, c'est d'agir conformément à des lois et par des maximes universalisables. Tel est le principe profond supposé par la conscience commune. (F., 103-105.)

b) Analyse de la puissance pratique de la raison. — L'analyse par laquelle débute la *Critique de la raison pratique* est plus malaisée à suivre. Les commentateurs les plus pénétrants avouent qu'elle est bien embarrassée et sinueuse. Voici comment nous la comprenons. Kant se propose d'établir comme fondement de ses déductions, de sa construction de la moralité, qu'il y a une loi morale, une vérité pratique *a priori*, œuvre ou acte de la raison. Persuadé que, s'il y a une morale vraie, elle doit, comme toute vérité, avoir son principe dans la raison, il examine la fonction pratique de la raison, se demandant ce qu'elle devrait être ou faire pour être pratique comme raison pure ou *a priori* et quel genre de loi elle devrait donner : et il constate ensuite qu'en fait nous trouvons en nous une telle loi. Voici donc au fond comment il semble raisonner : s'il y a une morale vraie, c'est que la raison pure est pratique par elle-même ; si

la raison pure est pratique par elle-même, elle donne telle loi ; — or telle loi nous est donnée, donc la raison pure est pratique, donc il y a une morale vraie.

Que la raison soit pratique, cela n'est pas douteux : nous réfléchissons sur nos actions et d'après nos réflexions nous nous donnons des règles. Beaucoup de ces règles ne sont que des décisions personnelles par lesquelles nous ne prétendons engager que nous-mêmes ; comme si nous décidions de ne jamais essuyer une injure sans en tirer vengeance. Ce sont là des *maximes*. Si nos actes ne comportaient pas d'autres lois que ces règles pour ainsi dire domestiques, il n'y aurait pas de morale. En fait, il semble bien qu'il y en ait d'autres ; certaines règles s'imposent à nous d'une façon impérative, elles prescrivent ce qui doit être fait, comme quelque chose qui a sa raison en soi ou dans la nature et qui n'est pas laissé à notre décision personnelle. Mais ces *impératifs* eux-mêmes peuvent être de deux sortes. Les uns sont *hypothétiques*, c'est-à-dire que le commandement qui les constitue est subordonné à une condition. Ce qui est ordonné est ordonné comme un moyen d'une fin que d'ailleurs il dépend de nous de vouloir ou non, comme dans le cas où il nous est prescrit de faire des économies, *si* nous ne voulons pas être misérables dans notre vieillesse. De tels commandements sont des *préceptes*. Ils s'imposent nécessairement à tout être raisonnable, dès qu'il veut la fin dont ils prescrivent le moyen. Mais comme, en fin de compte, il dépend de chacun de vouloir cette fin ou d'y renoncer, ce ne sont pas là de véritables

lois. S'il y a une morale, il faut donc aussi qu'il y ait des *impératifs catégoriques*, des commandements sans condition, où un acte soit présenté comme immédiatement et irrécusablement obligatoire. C'est alors seulement qu'il y aura une vérité pratique nécessaire faisant loi pour tous. (R. P., 27-30.) Reste à savoir ce que peut être un tel commandement inconditionné.

Kant démontre qu'il doit être *a priori* et purement formel, et l'un et l'autre pour la même raison. L'expérience ne pourrait fonder un commandement et le rendre persuasif qu'autant qu'elle montrerait que l'obéissance serait profitable en tel ou tel sens. Mais la considération de ces avantages ne déterminerait le sujet qu'autant qu'il voudrait la fin qu'ils permettent et nous n'aurions ainsi que des impératifs hypothétiques. La même chose arriverait, si la force du commandement tenait à sa matière, c'est-à-dire s'il valait, s'il s'imposait, parce que ce qu'il commande serait en soi un bien. Supposez qu'il y ait, en effet, un tel bien, bonheur ou perfection, qui de lui-même, par son mérite propre, s'impose à la volonté. Comment la déterminera-t-il ? Dans la mesure uniquement où il se rapportera à nos tendances, à nos besoins d'ordre quelconque. Et, en ce cas, c'est d'abord l'expérience seule qui pourra nous apprendre que de tels objets sont des biens pour nous et par là le commandement redeviendra hypothétique ; et, d'autre part, qui pourra répondre que le bien prescrit sera un bien pour tous les hommes, et un bien de même degré et également déterminant ? C'est à chacun d'en juger et il n'y a pas moyen de

donner au commandement d'un tel bien une forme catégorique. Si donc la force d'une véritable loi morale ne peut pas lui venir de sa matière, de la qualité intrinsèque de l'action ou de la fin qu'elle prescrit, que reste-t-il donc pour déterminer la volonté, sinon la pure forme de la loi ? La loi doit s'imposer de cela seul qu'elle est la loi. Donc, ce qui est moralement nécessaire, ce n'est pas, en principe, de faire ceci ou cela ; c'est d'agir selon une loi. De sorte qu'enfin la nécessité morale, la vérité initiale, dans l'ordre pratique, c'est la nécessité *d'agir de telle sorte que la maxime de notre action puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.* (R. Pr., 30-46.)

Nous voici revenus à la première conclusion des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Mais ici Kant pousse plus loin son analyse. Confrontant la loi morale à la volonté à laquelle elle s'adresse, il en met en lumière l'intime signification. Il remarque d'abord qu'une telle loi ne peut s'adresser qu'à une volonté libre. En effet, cette idée d'une législation universelle, qui se présente ainsi comme contraignante pour la volonté, n'est pas de l'ordre des phénomènes ; ce n'est rien de sensible qui ait sa place dans la série des faits. Il faut donc, pour s'y soumettre, que la volonté puisse se déterminer autrement que par des mobiles ou des motifs d'ordre sensible et il faut d'abord qu'elle puisse s'en affranchir : c'est dire qu'elle est libre. Kant remarque ensuite que, si un être est libre, il ne peut recevoir en fait de loi qu'une règle purement formelle. Toute loi qui

s'imposerait par sa matière, ne s'imposerait non plus qu'en agissant sur la sensibilité, et la volonté déterminée par des motifs d'ordre sensible, n'aurait plus rien de libre. Il n'y a donc que la pure idée d'une législation universelle qui puisse être la loi d'une liberté. A vrai dire, elle est la condition même de la liberté : car c'est en tant qu'elle se règle sur cette idée que la volonté s'affranchit des sujétions sensibles. C'est donc au fond une même chose, d'admettre une volonté distincte des désirs (une faculté supérieure de désirer) ou d'admettre une nécessité morale vraiment objective, œuvre et acte de la raison. La moralité c'est la *volonté autonome*, ou volonté se donnant à elle-même sa loi; et la volonté autonome, c'est la raison pure en sa fonction pratique, c'est la forme pure de la raison s'imposant comme loi au jeu des désirs. Loi morale, volonté libre, raison pure pratique, c'est ou ce serait tout un. (R. Pr., 43-50.)

Ce serait, car jusqu'ici nous n'avons affaire qu'à un jeu de concepts. Nous savons que, s'il y a une morale, il faut que la raison pure soit pratique et qu'elle nous donne pour loi l'obligation d'agir d'après des maximes universalisables. Mais une telle loi nous est-elle donnée ? Nous la constatons en nous, répond Kant, faisant implicitement appel à l'analyse déjà faite de la conscience commune. Nous avons immédiatement conscience d'une telle loi et, par elle, nous sommes assurés de la liberté à laquelle elle est liée. Il y a là un fait ou un acte de la raison, analogue au fait des principes rationnels. C'est un fait de la raison que la nécessité où nous sommes d'attribuer une cause à chaque phénomène.

Et c'est un autre fait de la raison que la nécessité où nous sommes de reconnaître dans l'idée d'une législation universelle la loi de la volonté. Il n'y a donc pas à douter que nous ayons là le vrai et premier principe moral puisqu'en fait nous l'affirmons nécessairement comme principe de tous nos jugements pratiques et que nous ne pouvons concevoir une règle morale (ce dont nous ne pouvons nous dispenser) que sous cette forme. (R. Pr., 51-52.)

Justification (ou déduction transcendantale) du principe moral. — L'analyse, de quelque façon qu'elle soit conduite, nous met simplement en présence d'un fait. Or, pour être un fait de la raison, une affirmation nécessaire *a priori* n'en a pas moins besoin d'être justifiée. Justifier un principe théorique, celui-ci, par exemple, que tout fait doit avoir une cause, c'est montrer comment une loi émanant de la raison peut s'appliquer nécessairement aux données de l'expérience. Il faut pour cela faire appel à quelque principe supérieur qui rende l'accord nécessaire. Kant l'a trouvé dans l'aperception transcendantale, dont la nécessité immédiatement certaine rend nécessaire à son tour l'accord de la raison et des faits, qui en est la condition. Justifier un principe pratique, celui-ci, par exemple, que la volonté bonne (celle qui fait ce qu'elle doit) est celle qui se règle sur des maximes universelles, c'est expliquer comment une idée pure peut s'imposer comme loi à la volonté, ou, ce qui revient au même, comment la volonté peut être autonome. Ce qu'il s'agit d'expliquer, ce n'est pas l'accord de la forme et de la matière de la

pensée, mais une certaine relation intérieure de l'homme avec lui-même. C'est pourquoi, tandis que l'accord de la raison théorique et des faits pouvait être mis en doute et avait besoin d'être prouvé, déduit d'un principe supérieur, au contraire la relation intérieure (exigence qui peut n'être pas réalisée), qui constitue la loi morale, est immédiatement certaine et n'a pas à être prouvée, déduite (R. Pr., 77-80) ; elle a besoin d'être expliquée ; il faut montrer comment elle est possible ; mais elle servira elle-même de preuve aux conceptions qui la rendront intelligible.

Pour rendre la loi morale intelligible, deux choses sont nécessaires : expliquer comment la volonté peut se donner à elle-même sa loi, indépendamment de toute détermination sensible, ce qui ne se peut évidemment que s'il y a en elle quelque chose de transcendant ; et expliquer le rapport de cette loi transcendante à l'être sensible que nous sommes, comment elle peut avoir prise sur nous et ce que nous pouvons pour nous y soumettre ou lui résister. En d'autres termes, comment la loi est-elle possible ? Comment est possible la pratique de la loi ?

a) Comment la loi morale est possible : fondement métaphysique et signification de l'autonomie de la volonté. — L'autonomie de la volonté peut être rendue compréhensible à l'aide du concept du monde intelligible, élaboré par la *Critique de la raison pure*. C'est une vérité presque de sens commun que, ne connaissant aucune chose qu'à la condition d'en être affectés, nous ne connaissons donc aucune chose en elle-même, mais seulement

en sa représentation. Notre connaissance se borne aux phénomènes, derrière lesquels il faut bien supposer des choses réelles qui en soient le fondement. Le système de ces réalités inaccessibles à notre connaissance constitue le monde intelligible. Il en est de nous comme des choses ; nous ne nous connaissons que dans la représentation que nous nous donnons de nous-mêmes ; notre réalité profonde nous échappe. Pas tout à fait cependant. Nous percevons en nous quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la nature : c'est la spontanéité de notre entendement imposant ses lois à la nature représentée et surtout la spontanéité de la raison concevant de sa propre autorité des objets qui dépassent toute expérience possible, un Dieu, une âme, un monde : par ces conceptions elle détermine en quelque façon le monde intelligible en l'opposant au monde sensible et du même coup elle s'y marque à elle-même sa place. A titre d'êtres raisonnables, nous appartenons donc à un autre monde qu'à ce monde du temps où s'enchaînent nos représentations, nos affections, nos désirs sous l'influence des choses. Notre moi empirique est une vraie chose, étant un produit ; mais notre moi profond ou intelligible est une personne, par ce qu'il comporte d'invention originale et d'aptitude législative pour les objets donnés à l'intuition. A ce titre, il est donc libre. S'il s'applique à lui-même la notion de cause, comme il le doit, dès qu'il essaie de se comprendre, il ne peut concevoir la causalité de sa volonté que sous l'idée de liberté, car la liberté c'est précisément l'indépendance à l'égard des causes déterminantes du monde

sensible. Mais la causalité ne se conçoit pas sans une loi de son action, qui détermine la nature de ses effets ; qui dit cause libre, entend simplement une cause qui se donne à elle-même sa loi. Liberté c'est autonomie, et l'autonomie, nous le savons, c'est la loi morale. (F., 187-192.)

Ainsi s'explique par le double aspect de notre nature l'aptitude de l'homme à se donner une loi qui n'a rien de commun avec sa nature sensible. Si nous n'étions que nature, nous nous laisserions déterminer aux lois mécaniques des penchants. Si nous n'étions que raison, personne intelligible, nous agirions naturellement selon la loi morale. Mais nous appartenons aux deux mondes : à l'idée de notre volonté sollicitée par les penchants s'ajoute l'idée de notre volonté se donnant sa loi et il ne se peut pas que nous ne nous sentions obligés de subordonner celle-là à celle-ci. « Il ne se peut pas que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis qu'avec le plus grand respect. » (R. Pr., 156.) C'est en quoi la loi de la raison prend la forme d'un impératif. (F., 193-196.)

Il ne faut pas objecter que ce concept du monde intelligible est tout hypothétique et que l'on fonde ainsi la morale sur une métaphysique incertaine. Il est vrai que le monde intelligible n'est pour la raison théorique qu'un concept problématique, mais puisqu'il permet seul de comprendre la loi morale dont la certitude est immédiate, il reçoit de cette liaison avec la loi la valeur objective qui lui

manquait. La conscience de la loi morale est le moyen par lequel nous connaissons avec certitude la liberté et le monde intelligible sans lesquels elle ne serait pas. (R. Pr., 48, 80, 95.)

b) *Comment est possible la pratique de la loi : le mobile moral et la liberté.* — C'est là un point sur lequel Kant ne s'est jamais expliqué bien systématiquement encore que ses écrits contiennent, plus ou moins cohérents, les éléments d'une réponse.

Tout d'abord pour que nous puissions pratiquer la loi, il faut qu'elle s'adresse en quelque façon à notre sensibilité, car c'est notre misère de ne pouvoir agir sans un secours sensible. Seulement notre action ne peut être morale que si le sentiment qui nous décide naît de la loi seule et non de nos penchants. Comment un tel sentiment purement moral est-il possible, c'est ce qui échappe à notre intelligence. Il suffit que nous en constations la réalité. Il y a certainement un mobile moral. La loi morale, écartant du droit à nous déterminer tous nos penchants et avec eux l'amour-propre qui en est le principe, nous rabaisse sévèrement et nous humilie; par là elle nous dompte en quelque façon, en nous obligeant. Ce n'est encore là qu'un premier effet tout négatif. Mais par cela même qu'elle nous domine, elle suscite un sentiment positif qui est le respect, sentiment indéfinissable de son incomparable valeur. C'est un inextricable mélange de plaisir et de peine, où nous sommes attristés du peu que nous sommes et exaltés aussi par notre aptitude à comprendre et à pratiquer la loi qui se révèle à nous. Par l'effet de ce respect nos passions sont réduites au silence et la loi morale peut alors

nous déterminer par sa seule autorité. Le respect n'est donc au fond que la loi même devenue sensible : c'est le signe de son action et le commencement de notre obéissance. Par là nous prenons, comme êtres sensibles, intérêt à la loi et c'est l'aptitude à éprouver un tel intérêt qui est le vrai sentiment moral. (R. Pr., 127-143.) On ne saurait le reconnaître dans le soi-disant amour spontané du bien dont parlent certains moralistes. Cet amour gratuit, qui ne connaîtrait pas la contrainte, suppose une volonté toute sainte, et ne convient pas à la nature sensible de l'homme. C'est le terme vers lequel il s'achemine en son progrès moral ; c'est la récompense, non le moyen de la vertu. (R. Pr., 146-148.)

On voit bien par là comment nous pouvons, aidés du sentiment moral, pratiquer la loi ; mais comme nous ne la pratiquons pas toujours, il reste à savoir à quoi cela tient. Notre bonne ou mauvaise volonté dépend-elle automatiquement de l'intensité, de la force relative du mobile moral et des penchants, c'est-à-dire en somme de notre constitution que nous n'avons pas faite, ou dépend-elle de notre libre vouloir ? On reconnaît là la traditionnelle question du libre arbitre.

Il semble que la réponse de Kant ne soit pas douteuse. Il affirme la liberté et, par suite, la responsabilité. Seulement rien n'est moins clair que sa conception de la liberté, car sous ce nom il désigne deux choses différentes, qu'il ne semble pas distinguer et dont, à plus forte raison, il ne songe pas à marquer le rapport. Elles ne répondent pas au même problème. L'une répond à la question de la possibilité d'une loi morale : son vrai nom est

l'autonomie : c'est l'aptitude de l'être raisonnable à se donner une loi. Mais cette autonomie n'est qu'une forme de la spontanéité de la raison. C'est l'affirmation de *l'a priori* pratique. Elle appartient à tout homme de cela seul qu'il est raisonnable. Mais comme tous les hommes tout en concevant la loi ne s'y soumettent pas, l'aptitude à la poser est donc tout autre chose que l'aptitude à s'y soumettre ou à s'y dérober. Et c'est ceci qui est le libre arbitre. Ce libre arbitre, Kant, qui ne le distingue pas de l'autonomie, en admet, avec le sens commun, la réalité. Seulement il lui assigne une place inattendue. Il se refuse à le mettre, comme principe de contingence, dans le développement de notre vie temporelle : là règnent le mécanisme et la nécessité ; et qui connaîtrait toutes les circonstances internes ou externes dans lesquelles un homme est appelé à agir pourrait prédire avec une absolue certitude ses bonnes ou ses mauvaises actions. Mais cette nécessité n'est la loi que du moi empirique. Comme être intelligible, le moi est soustrait au temps et à l'enchaînement nécessaire de ses actions dans le temps. On peut concevoir alors qu'il se pose lui-même tel qu'il veut être, librement, et ce qu'il lui a plu d'être. Voilà ce qu'exprime la suite nécessaire de ses actions représentée dans le temps. Cette suite nécessaire des actions de chaque homme est le développement dans le temps du *caractère intelligible*, c'est-à-dire de la nature, que dans l'absolu de son être il a plu à chacun de se donner. Telle est la doctrine de la liberté intemporelle qui est nettement affirmée dans la *Critique de la raison pure* (II, 139-156) et qui se retrouve

développée en une riche et complexe étude sur les conditions et les progrès de la moralité dans l'intéressant ouvrage de Kant sur *la Religion dans les limites de la raison*. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

Les règles pratiques et l'idéal moral : préparation de la métaphysique des mœurs. — On n'a pas constitué un système de morale par cela seul qu'on a déterminé la nature et la signification de la moralité. Il ne suffit pas d'expliquer le Devoir, il faut déterminer les devoirs. C'est une tâche à laquelle Kant n'a pas manqué, mais ses vues sur ce sujet se trouvent dispersées en des théories fragmentaires dont on ne voit pas toujours bien comment elles se raccordent. Dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant montre comment le principe fondamental de l'universalisation des maximes peut et doit se compléter par quelques autres règles qui constituent une première définition générale de l'idéal moral. Dans la *Critique de la raison pratique*, au chapitre II de l'*Analytique* (Du concept d'un objet de la raison pure pratique), Kant, appliquant les catégories de l'entendement à la matière encore indéfinie de l'action morale et déterminant par là systématiquement tous les modes possibles d'action, auxquels la forme morale pourra, ou non, convenir, semble préparer le cadre et le plan d'une déduction des devoirs. Enfin vient la déduction des devoirs opérée dans les deux ouvrages qui constituent la *Métaphysique des mœurs*.

La morale qui se trouve ainsi construite est

rigoureusement formelle : la matière des devoirs s'y déduit de leur forme. Ce qui est moralement nécessaire, c'est seulement une certaine manière de se résoudre, de se porter à l'action : il faut agir par maximes universelles. Les actions par elles-mêmes sont indifférentes : elles n'ont rien en elles qui les impose à la volonté. Mais on jugera de celles qui sont morales, qui peuvent et doivent être faites, par la façon dont elles se prêteront à cette manière d'agir qui est seule morale. C'est, comme on le voit, le renversement de l'ordre traditionnel. Tous les autres moralistes posent d'abord un bien, qui est censé s'imposer à nous par sa valeur intrinsèque. Déduire les devoirs, c'est déterminer les conditions de la réalisation de ce bien. Mais nous avons déjà vu que, selon Kant, (R. Pr., 31-42), dans un tel système il ne saurait y avoir que des principes empiriques, ne répondant nullement aux conditions d'une véritable loi morale. Il ajoute ailleurs (R. Pr., 100-101) que le bien ne saurait être l'objet obligatoire de l'action qu'autant qu'on serait assuré d'y pouvoir atteindre ; l'obligation serait donc singulièrement conditionnelle. La loi ne pouvant être *a priori*, inconditionnée, universelle qu'autant qu'elle prescrit une simple forme d'action, force nous est donc d'aller de cette forme, seule certaine, à la matière qu'elle peut recevoir. Ainsi va faire Kant.

a) La déduction des principes formels de l'action dans les « Fondements de la métaphysique des mœurs ». — Le point de départ de la déduction est la formule qui énonce la loi morale en sa forme la plus abstraite : *Agis de telle façon que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une*

loi universelle. L'objet de la déduction n'est point de passer de cette formule abstraite à des préceptes matériellement définis, comme : Tu seras sincère, tu ne tueras pas. Une telle dérivation serait logiquement impossible. Il ne s'agit que de déterminer les caractères de plus en plus précis auxquels on reconnaîtra, soit en général, soit en tel ordre d'action, ce qui peut être fait moralement. Le vrai office de la métaphysique des mœurs n'est pas de donner des préceptes, mais des *critères*, des règles ou moyens d'appréciation. Kant ne détermine ici que les plus généraux.

1° L'axiome premier de l'universalisation des maximes est un peu vague ; car à quoi reconnaîtra-t-on qu'une maxime peut être universalisée ? Mais pour lui donner une signification précise, il suffit de la rapprocher de l'idée de nature. Une nature, en effet, est un système d'objets existants selon des lois universelles. Nous pourrons donc nous assurer de la qualité de nos maximes en nous demandant si nous pourrions en faire des lois de la nature, si un système d'êtres qui les prendraient pour règle pourrait subsister, ou s'il se ruinerait lui-même. Il ne s'agit pas de prendre les lois empiriques de la nature pour règles de la volonté, mais de confronter en leur forme les lois de la volonté qui doivent être universelles avec des lois de la nature qui ne remplissent leur fonction que par une telle universalité. De là cette première forme de l'axiome moral : *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*. (F., 137.)

2° La volonté, qui est le sujet de la morale, peut

être envisagée sous deux aspects. Elle suppose une règle (nous savons déjà laquelle) et elle vise à une fin, l'homme raisonnable n'agissant jamais sans but. Or cette fin doit être appropriée à la règle, et toutes deux à la condition initiale de la moralité, à savoir la possibilité d'un impératif catégorique, d'une nécessité morale inconditionnée, absolue. La fin de la volonté morale ne pourra donc être qu'une fin absolue, c'est-à-dire telle qu'elle ne puisse être le moyen d'aucune autre. Or nous ne connaissons qu'une réalité qui puisse être prise pour une telle fin. C'est l'être raisonnable, ou, pour ne parler que de la forme sous laquelle le sujet de la raison est connu, la personne humaine. La raison qui est le sujet de toutes les fins, c'est-à-dire au regard de laquelle seule il y a des fins, ne peut se concevoir comme un moyen. Au surplus, si c'est d'elle que vient la nécessité morale inconditionnée, comment pourrait-elle sans contradiction se laisser subordonner à une condition étrangère ? La personne humaine, comme sujet de la raison, ne peut donc être conçue que comme une fin à laquelle tout se subordonne ; elle acquiert de ce chef une valeur et une dignité incomparables. C'est pourquoi l'on peut donner à l'axiome moral, eu égard à la diversité des fins que toute action volontaire suppose, cette nouvelle forme : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen*. (F., 131.)

3° Si maintenant on rapproche les deux maximes précédentes, une troisième en va résulter qui, à vrai

dire, sert moins à juger si telle action peut être faite moralement, qu'à juger si l'intention dans laquelle on la fait est vraiment morale. D'une part, il y a obligation pour le sujet moral d'universaliser ses maximes. C'est là une loi dont il ne peut s'affranchir. D'autre part, il ne doit jamais être un moyen. Mais n'est-il pas le moyen de la loi ou de l'autorité qui l'énonce? La même loi qui l'exalte en le proposant à lui-même comme fin, ne le rabaisse-t-elle pas, en se contredisant, par cette façon de s'imposer à lui impérativement et sans condition? La contradiction ne peut être levée que si le sujet moral se donne sa loi à lui-même. Il doit donc agir comme s'il était l'auteur spontané de la législation universelle qu'il se sent obligé à constituer. Par là il se transporte dans un ordre supérieur à la nature. Ici les choses reçoivent des lois; là l'homme se donne la sienne. Ici les hommes par leurs besoins et leurs passions s'opposent les uns aux autres et tentent de se dominer; là dans l'ordre de l'esprit, les volontés s'accordent naturellement, car chacune ne veut que ce que toute autre devrait vouloir comme elle. L'idée de ce « règne des fins », comme l'appelle Kant, est l'idée d'une république idéale des esprits dont chacun de nous doit, pour vivre raisonnablement, se considérer comme un membre et dans l'hypothèse de laquelle il faut agir, afin précisément d'arriver à en faire une réalité. D'où cette règle : *N'accomplis jamais d'action que d'après une maxime telle que ta volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle.* (F., 159.)

Comme on le voit, ces règles ne prescrivent directement aucun acte. Elles sont purement limitatives : nous pouvons vivre selon la nature, essayant de satisfaire nos penchants et d'arriver au bonheur, sous la réserve d'organiser nos actions selon les exigences d'une législation universelle, du respect de la personne et de l'autonomie morale.

b) *Les catégories de la liberté et le plan d'une Métaphysique des mœurs.* — On aurait des règles plus précises d'action et plus voisines de la réalité, si, au lieu des conditions absolument générales de l'action (nécessité d'une règle et nécessité d'une fin), on considérait tour à tour les divers aspects sous lesquels une action peut être envisagée. En confrontant à chacun de ces aspects de toute action les axiomes déjà établis, on pourrait déterminer tout un système de critères spéciaux parmi lesquels il s'en trouverait toujours quelqu'un d'immédiatement applicable à un cas donné. Si ce n'est pas expressément dans cette intention que Kant, dans sa *Critique de la raison pratique*, a dressé le tableau des *catégories de la liberté*, ce n'est pourtant que la possibilité de les utiliser ainsi qui en fait l'intérêt. Kant remarque que les actions qui résultent de notre liberté peuvent être définies, à la manière des objets donnés à notre intuition, d'après les catégories de l'entendement, c'est-à-dire en les envisageant au point de vue de la quantité, qualité, relation, modalité. Mais les déterminations qu'une action peut recevoir à ces divers points de vue ne sont pas les mêmes que celles que reçoivent les objets proposés à la connaissance. Sous le

rapport de la quantité, Kant distingue les actions selon l'étendue des principes qui les déterminent : ces principes pouvant être subjectifs et consister en maximes, ou objectifs et consister en préceptes conditionnels, ou absolument *a priori* et consister en véritables lois pratiques. Au point de vue de la qualité, les règles déterminantes (d'après lesquelles toujours se spécifient les actions) peuvent être des règles d'action, ou d'omission ou d'exception. Au point de vue de la relation, elles peuvent se rapporter soit à la personnalité, soit à l'état de la personne, soit aux relations d'une personne à l'état d'une autre. Jusqu'ici, les actions ont été définies par leurs caractères intrinsèques ; mais le point de vue de la modalité est extrinsèque. Dans l'ordre de la connaissance, la possibilité, la réalité, la nécessité sont des déterminations des objets par rapport à notre puissance ou à notre droit d'affirmation. De même ici la modalité rapporte les actions, quelle qu'en soit la matière, à l'existence d'une loi qui les prescrit ou les exclut : de ce point de vue les actions peuvent être licites ou illicites, des devoirs ou le contraire d'un devoir, des devoirs parfaits ou des devoirs imparfaits. C'est pourquoi il n'y aurait, semble-t-il, pour avoir des critères tout à fait précis, qu'à examiner quelles déterminations modales (licite, devoir, devoir parfait...) peuvent recevoir les divers modes d'actions définis selon la quantité, la qualité ou la relation. Voilà tout tracé le plan d'une Métaphysique des mœurs.

c) ***L'esprit et les divisions de la Métaphysique des mœurs.*** — Ce serait une question, dans l'examen de laquelle nous n'entrerons pas, que de savoir

dans quelle mesure et avec quelle correction Kant a utilisé dans sa *Métaphysique des mœurs* les axiomes et le plan qu'il avait ainsi préparés. Les deux ouvrages qui la composent, écrits et publiés en 1797, alors que l'âge lui rendait difficile l'organisation et le développement de ses idées, sont des moins bons qu'il ait composés. Ils sont singulièrement lourds et secs, tout en formules et en questions. Il suffira ici d'en indiquer l'objet. Les règles morales fondamentales étant seulement limitatives, c'est donc à la réalité qu'il faut demander la matière des devoirs. Aussi Kant se place-t-il, au moins pour se tracer le plan de ses recherches, au point de vue de l'expérience. Il veut établir les principes d'une législation de la conduite. Il va d'abord se demander de quelle législation l'homme a besoin. Il lui en faut une comme homme ; il lui en faut une comme citoyen ; et elles ne peuvent pas se déterminer d'après les mêmes règles.

D'une part, l'homme vit en société et il n'y a pas de société sans lois. Ces lois dont la fonction est de maintenir l'ordre ne concernent que les actions extérieures, et celles-là seules qui intéressent d'autres personnes que l'agent. Elles n'ont donc qu'à définir les droits et les devoirs réciproques des citoyens. Il appartient évidemment à la morale de déterminer les conditions *a priori* de cette législation sociale et de définir les droits. Voilà donc une première doctrine à constituer, la *Doctrine du droit*. Tout ce qu'il en faut retenir ici, c'est le principe inspirateur. Kant s'y réfère implicitement au principe de l'humanité-fin en soi. La personne ne doit jamais voir sa liberté subordonnée à celle

7.

d'autrui. L'égale liberté des personnes en conflit ou en relation, voilà la condition morale des relations juridiques. Le droit est donc l'ensemble des conditions dans lesquelles la liberté de chacun peut s'accorder avec la liberté des autres d'après une loi universelle de liberté. Par suite, est juste tout ce qui permet un tel accord.

Il y a aussi une législation pour l'homme pris absolument, de cela seul qu'il est le sujet de la raison. Celle-ci ne concerne pas directement les actions, mais l'ordre intérieur des sentiments et la qualité des maximes. La théorie d'une telle législation constituera la *Doctrine de la vertu*. C'est la morale proprement dite qui ne détermine pas seulement, comme semble d'abord l'indiquer la lettre des définitions de Kant, les mobiles de la vertu, mais aussi les fins que selon les maximes de la vraie morale chaque homme doit se proposer. C'est la vraie doctrine de la vie. Rappelons simplement que ces fins-devoirs (fins impliquées dans les maximes morales), qui doivent dominer et systématiser nos penchants sont pour chacun sa propre perfection et le bonheur d'autrui.

Le couronnement métaphysique de la morale, les postulats de la raison pratique. — La morale de Kant est, comme on dirait aujourd'hui, une morale indépendante. Elle se fonde sur un fait de la raison, sur une nécessité pratique *a priori*, que l'on constate, mais dont il n'y a pas à demander de justification comme loi pratique. On peut faire appel, pour en expliquer la présence en nous et la force impérative, à des concepts transcendants; mais loin que la loi morale tire sa force de

ces conceptions, c'est elle seule au contraire qui en peut garantir la valeur objective. La morale ne se fonde donc pas sur une métaphysique et, moins encore, sur une religion. Pourtant Kant a toujours pensé, avec la tradition, qu'il y a un lien étroit entre les idées morales et les croyances métaphysiques : toute la question est de savoir quel est ce lien et comment se situent et s'ordonnent dans notre esprit ces deux sortes de conceptions. Il a paru à Kant que les croyances traditionnelles relatives à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme ne pouvaient recevoir leur certitude que de la loi morale à titre de conditions de l'objet qu'elle nous assigne pour but suprême de la pratique, le souverain Bien.

a) *L'objet suprême de la raison pratique ou le souverain Bien.* — Ce qui nous est immédiatement et essentiellement proposé comme bon, comme le bien, par la loi morale, c'est la vertu, c'est-à-dire la conformité de toutes nos maximes à la loi et la subordination de nos penchants à l'intérêt moral. Voilà ce qui est exigé de nous et à quoi nous devons viser sans préoccupation de notre bonheur. Ce n'est pas cependant que le bonheur n'ait aucun rapport avec la vertu. Si la raison l'exclut de la détermination de nos actes, en un autre sens elle l'appelle et nous l'impose même comme but de l'activité morale. La raison, en effet, conçoit un lien nécessaire de la vertu et du bonheur, Elle ne comprendrait pas qu'un être qui, par sa vertu, en serait digne, ne l'obtînt pas. Il y aurait quelque chose d'absurde à supposer un être raisonnable et tout-puissant qui ne se donnerait pas

alors que cela ne dépendrait que de lui, le bonheur dont il a besoin comme être sensible et dont il se sent digne par sa vertu. (R. Pr., 202.) Il y a là une synthèse *a priori* analogue, en un certain sens, à celle par laquelle s'associent dans notre pensée l'idée de fait et l'idée de cause. Mais dès lors que la raison ne sépare pas le bonheur de la vertu, en nous proposant l'une comme objet, elle nous propose également l'autre, et le bien suprême (au sens de bien complet, achevé), qu'elle assigne ainsi à notre activité, c'est l'union de la vertu et du bonheur.

Voilà ce que, de tout temps, les sages ont nommé le souverain Bien, — l'absolu de la pratique, — et ils ont eu raison. Ils en ont seulement ignoré les conditions. Beaucoup ont pensé, (c'est le cas, selon Kant, des épicuriens et des stoïciens), que le lien de la vertu et du bonheur était analytique, ou, en d'autres termes, que ce n'étaient là que deux noms pour une même chose : la vertu étant pour les uns la conscience du bonheur, et le bonheur étant pour les autres la conscience de la vertu. Mais l'une et l'autre thèse sont contraires aux faits. (R. Pr., 203-206.) Reste que le lien de la vertu et du bonheur soit synthétique à la manière de la causalité. Mais si la raison en affirme ou réclame la synthèse de la même façon qu'elle affirme la synthèse causale, il ne s'ensuit pas que la liaison soit pour cela proprement causale et que l'un des deux termes doive, selon les lois de la nature, produire l'autre. Que la recherche du bonheur puisse engendrer la vertu, c'est ce que la *Critique de la raison pratique* nie et réfute à chaque page.

Que la pratique de la vertu engendre nécessairement le bonheur, c'est ce que l'expérience de la vie réfute chaque jour. Si donc la synthèse est nécessaire, ce ne peut être qu'à la faveur d'un troisième terme qui les réunisse du dehors et dans un autre monde que celui de l'expérience. (R. Pr., 206-18.)

Il n'est pas malaisé de déterminer les conditions du souverain Bien. Pour qu'il soit possible, il faut d'abord que l'homme puisse par sa vertu se rendre digne du bonheur; et comme on ne le conçoit comme nécessaire qu'autant qu'il est joint à la perfection morale, il faut donc que l'homme puisse atteindre à cette perfection. Il ne le peut dans la courte durée de cette existence. Tout ce qui lui est permis, ce sont quelques progrès vers le bien. Il faut donc que son existence puisse se prolonger et que ses progrès dans le bien puissent continuer sans fin. La perfection est une limite que l'homme n'atteindra jamais : mais la continuité indéfinie des progrès lui peut être comptée pour la perfection que sa nature ne comporte pas. Or cette prolongation indéfinie de l'existence au delà des limites de la vie terrestre, c'est l'immortalité. D'autre part la vertu qui est relative à la seule intention des actes et non à leurs effets ne saurait d'elle-même, ni dans ce monde, ni dans un autre, produire le bonheur, solidaire de ces effets, solidaires à leur tour des circonstances extérieures. Pour assurer à la vertu un bonheur qui lui soit exactement proportionné, il faut de toute nécessité un principe supérieur à la nature et à l'homme, qui soit capable de juger l'un et de gouverner l'autre. Ce maître et ce

juge, c'est Dieu. Ainsi l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sont les conditions de la possibilité du souverain Bien, et elles s'imposent à notre intelligence comme ce souverain Bien lui-même à notre volonté. Elles sont les objets d'une foi morale. (R. Pr., 222-239.)

b) Caractère original de la foi pratique. — C'est là un mode d'assentiment qui requiert quelque explication, car il faut bien voir à quoi il est donné, en quoi au juste il consiste et ce qui le fonde.

Sur le premier point, il faut observer que l'obligation de croire possible le souverain Bien ne nous donne pas une véritable connaissance des objets transcendants de la métaphysique. Nous sommes seulement conduits, d'une manière qu'il faudra préciser, à admettre l'existence de tels objets; mais nous n'en connaissons strictement que les caractères par lequels ils répondent aux besoins de la raison pratique. Nous sommes autorisés ou obligés à croire à la prolongation de notre existence; mais de la nature et de la condition future du principe qui survit en nous nous ne savons rien. Nous sommes de même autorisés ou obligés à croire à l'existence de Dieu, et par là nous entendons, pour les besoins de notre action, un être doué d'entendement, de puissance, de volonté morale; mais nous ignorons tout de ses autres attributs ou même des conditions de ses attributs moraux. (R. Pr., 240-42.)

Maintenant en quoi consiste au juste cette conviction morale ainsi restreinte à l'affirmation d'une existence? C'est ce qu'il est assez malaisé d'expliquer. Il y a sur ce point, dans la pensée de Kant, un peu de flottement. En certains endroits il dit nettement que, obligés de vouloir le souverain Bien et de travailler à le réaliser, nous sommes par suite obligés de le croire possible. (R. P., 259.) Mais, dès la page suivante, il se reprend et déclare que la foi au souverain Bien et à ses conditions n'est pas l'objet d'un commandement. U e croyance commandée est un non-sens. (R. Pr., 261.) Même ailleurs il laisse entendre que cette croyance n'est pas après tout indispensable. Elle est seulement utile à l'énergie de l'action; elle est avantageuse à la moralité : elle est donc moralement souhaitable. (R. Pr., 204.) Et, parce qu'il y a là « une libre détermination de notre jugement », l'honnête homme pourrait dire : Je veux qu'il y ait un Dieu et que mon existence se continue au delà de la vie terrestre. Il y a donc là quelque chose de subjectif qui est d'un tout autre ordre que les convictions théoriques. Il semble pourtant que l'on puisse concilier ces incertitudes en distinguant dans l'objet de la foi pratique deux choses : d'une part, l'affirmation de la possibilité du souverain Bien, — ceci serait un *devoir* lié logiquement au devoir de le réaliser; d'autre part, l'affirmation d'un Dieu et de l'immortalité de l'âme comme conditions du souverain Bien, — ceci serait un *vouloir*, libre à quelques égards, car, si notre raison ne peut concevoir d'autres moyens du Bien souverain, il ne s'ensuit pas que d'autres ne soient possibles : il y a là un élément de doute que nous écartons volontairement en conséquence d'un besoin subjectif, le besoin d'avoir une représentation de ces moyens. (R. Pr., 263.)

Finalement tout repose sur ce principe : nous sommes obligés de travailler à réaliser non la vertu seulement, mais le souverain Bien, en pratiquant la vertu pour nous rendre dignes du bonheur. Mais c'est sur cette affirmation initiale, sur laquelle Kant passe avec une extrême rapidité, que portent les difficultés ; car de savoir si le concept du souverain Bien est d'origine rationnelle et de quel droit nous lions ainsi dans notre pensée la vertu et le bonheur, ce serait une question ; et pour y répondre ce n'est pas assez des deux ou trois phrases que Kant énonce en passant. Mais même au cas où la raison voudrait que le bonheur soit joint à la vertu, ce serait encore une question de savoir si notre obligation n'est pas limitée à la vertu, seule en notre pouvoir : auquel cas le souverain Bien n'étant pas objet de devoir on ne serait pas plus tenu de croire aux conditions métaphysiques qui le rendent possible qu'on n'est tenu de croire aux idées de la raison pure théorique, encore qu'elles soient conçues nécessairement. La rapidité avec laquelle Kant passe sur ces points fondamentaux montre assez qu'en réalité ces considérations ne sont pas les vrais principes de ses affirmations. Deux préoccupations l'ont guidé en ces conclusions de sa morale. L'une, philosophique, est le besoin de concilier les divers éléments de notre nature. Si nous avons l'obligation de vivre rationnellement, nous avons aussi le besoin d'être heureux. Il est donc naturel de considérer comme souhaitable l'union de l'objet du devoir et de l'objet du désir. De là le concept du souverain Bien. Mais les conditions dans lesquelles s'engendre ce

concept n'en font nullement un objet de devoir ni davantage de foi. D'autre part, Kant n'a jamais entendu renoncer aux croyances religieuses qu'il avait reçues de la tradition. Puisque son rationalisme critique lui interdisait d'en affirmer les objets comme des objets de savoir, il était naturel qu'il cherchât à leur faire une place en sa doctrine au moins comme des objets de foi : et ceci était moins philosophique.

CONCLUSION

RETOUR DE KANT A LA MÉTAPHYSIQUE TRADITIONNELLE.

Ces conclusions métaphysiques, on pourrait dire religieuses, de la *Critique de la raison pratique* indiquent très nettement les dispositions morales de Kant en cette dernière période de sa vie et le terme où s'acheminait sa pensée. Son esprit revient avec une complaisance obstinée aux croyances de sa jeunesse. Elles n'avaient jamais cessé de lui être chères ; mais dans sa préoccupation rationaliste, dans son désir de voir clair et de n'affirmer qu'avec certitude, elles restaient à l'horizon de sa pensée, sans en occuper le champ, objet lointain d'admiration, de respect et d'espérance. Mais en avançant en âge, il semble que Kant ait éprouvé de plus en plus le besoin de s'en rapprocher ou de les rapprocher de lui. Il faut qu'il fasse de ces belles espérances un objet de doctrine. Sans doute son rationalisme, au moins en intention, ne faiblit pas : l'incertain, ou mieux l'indémontré, reste tel. Mais Kant se demande si l'on ne pourrait pas déterminer un point de vue, et, pour ainsi dire, un plan de pensée dans lequel ces spéculations deviendraient légitimes et vraies. Au temps de sa première

Critique, il réduisait la métaphysique à l'établissement du système des principes *a priori* qui fondent la science ou la pratique. Il lui donnait pour objet une pure forme, n'ayant de sens et de valeur que dans l'ordre de l'expérience. Mais, dans la suite de sa carrière et d'ouvrage en ouvrage, on le voit s'efforcer de restituer à la métaphysique ses objets traditionnels. Il se proposait, quand la mort le surprit, de couronner son œuvre par l'exposition d'un système de philosophie transcendantale où il aurait traité de Dieu, du monde et de l'homme. On n'a retrouvé dans ses papiers que quelques fragments de cet ouvrage. Ses derniers écrits sont surtout intéressants par ce qu'ils nous révèlent de cette évolution et c'est tout ce que dans cette brève étude, nous en retiendrons. Les plus importants sont la *Critique du jugement* et la *Religion dans les limites de la simple raison*.

La vraie faculté métaphysique : le Jugement. — Le premier de ces ouvrages est moins intéressant par son objet, d'une complexité un peu hétérogène, que par l'esprit qui l'anime. Kant s'était demandé tardivement si le goût, aussi bien que la conscience morale ou la raison théorique, ne comportait pas de principes *a priori*. Il s'est avisé ensuite qu'il y a analogie entre la façon dont nous jugeons de la finalité et la façon dont nous jugeons de la beauté. De là la conception d'une nouvelle fonction de l'esprit plus générale que le goût : Kant l'appelle le jugement et en fait l'objet d'une troisième Critique.

La conception de cette troisième fonction de la pensée dépasse de beaucoup les objets en vue des-

quels elle a été définie et l'invention en marque une transformation profonde (encore qu'incomplète) dans les idées de Kant sur la constitution de l'esprit humain. En son sens le plus large, le jugement est l'acte par lequel un objet particulier est subsumé sous un concept général. Mais cet acte peut prendre deux formes. Tantôt le concept général est donné et le jugement l'applique à tel objet proposé par l'expérience : le jugement est dit alors déterminant. Tantôt c'est le particulier seul qui est donné et c'est le concept général auquel il se rapporte qu'il s'agit de trouver : ceci est le jugement réfléchissant. Quoi qu'il en soit de l'exactitude et de la précision de ces distinctions, retenons simplement que ce que Kant appelle le jugement réfléchissant (nous dirons désormais le jugement tout court) c'est l'acte plus ou moins complexe par lequel l'esprit remonte des faits aux lois et surtout des lois elles-mêmes au système qu'elles peuvent former. C'est au fond l'esprit scientifique, pris comme don d'invention et d'organisation : c'est ce qui suggère les hypothèses, construit les théories ; c'est le tact, la divination de l'ordre. Comme les lois de la nature sont, au regard de notre esprit, contingentes, puisqu'elles ne se laissent pas déduire des principes *a priori* de l'entendement qui énoncent seulement les conditions formelles de toute réalité, la faculté par laquelle nous les découvrons et, d'abord, les devinons, est donc autre que l'entendement.

Comme toute fonction, le jugement a ses principes qui, à la vérité, ne sont que régulateurs, non constitutifs. Ils règlent le travail du savant, non

l'ordre de la nature. Ce sont « comme des sentences de la sagesse métaphysique ;... en voici des exemples : la nature prend le plus court chemin ; elle ne fait point de saut ni dans la série de ses changements, ni dans la coexistence de ses formes spécifiques différentes ; dans la grande variété de ses lois empiriques, il y a une unité formée par un petit nombre de principes, etc. » Or, si l'on se souvient que ces sortes de principes régulateurs, Kant dans sa première Critique les attribuait à la raison et si l'on remarque que tout à l'heure il va attribuer au jugement la conception d'une cause architectonique de l'univers, il apparaîtra que le jugement n'est pas autre chose que la raison, détachée désormais de l'entendement, principe de la science, et de la raison pratique, principe de l'action, et destinée à les dominer et à les concilier en un système de vues, non plus phénoménalement objectives et à ce titre certaines, comme celles de l'entendement, ni transcendantalement objectives, comme les conditions de la loi morale ou du souverain Bien, et à ce titre encore moralement certaines, mais subjectives seulement et destinées à un usage immanent.

Il doit y avoir pour toute fonction de la pensée un principe *a priori* qui en fonde, justifie et dirige l'usage. Ce principe, qui n'est ici qu'un postulat, c'est que les lois de la nature et leur systématisation sont telles que les aurait établies un entendement qui aurait eu égard à nos facultés et qui aurait voulu nous rendre la science possible. Admettre ce principe, c'est donc supposer que les choses sont construites et ordonnées en vue d'un

certain résultat, c'est supposer une finalité de la nature. L'affirmation de la finalité de la nature est le principe de la fonction du jugement, comme le discernement des diverses formes de cette finalité dans les données de l'expérience en est l'objet essentiel. C'est pourquoi Kant, oubliant la technique de la science et le système des principes du jugement qu'il devrait constituer à l'instar des catégories, s'en tient ici à la considération des formes de la finalité : c'est que cela seul a une portée morale et métaphysique et c'est à quoi désormais Kant s'intéresse exclusivement.

La métaphysique de la finalité. — La finalité peut être donnée sous bien des formes dont Kant distingue deux principales. Il y a finalité dans l'appropriation d'un objet, envisagé dans sa seule forme, à nos facultés de représentation. Cette finalité est la beauté, à l'étude de laquelle Kant consacre la moitié de sa troisième Critique. Il y a aussi finalité quand l'ensemble des lois qui président à la formation d'un objet semblent avoir dans le concept de cet objet la raison de leur unité. Une telle finalité ne se voit nettement que dans les êtres organisés, dans les vivants, où le concept du tout semble déterminer les parties. Mais quand une fois l'esprit l'a constatée dans ces cas privilégiés, il la généralise, l'étend à toute la nature et adopte volontiers ces axiomes : rien n'est en vain ; tout a son but. Une telle conception serait inconciliable avec celle du mécanisme que l'entendement nous impose, si l'on ne se souvenait qu'elles ne sont pas affirmées au même point de vue. L'entendement, en affirmant le mécanisme, énonce les lois objective-

ment nécessaires des phénomènes ; le jugement, en affirmant la finalité, énonce la loi subjectivement nécessaire de notre interprétation des choses, loi qui a sa raison dans l'impuissance où nous sommes de retrouver les causes mécaniques d'où résultent les plus hautes productions de la nature. Où le mécanisme nous échappe, la finalité nous aide à comprendre.

Sous cette réserve qu'il n'y a là qu'une interprétation subjective, Kant admet que l'on peut ou doit se donner une vue générale du monde d'après l'idée de finalité. Sa conception se ramène à deux thèses essentielles. D'abord le monde peut être conçu comme une hiérarchie de fins dont la plus haute, celle qui donne son sens à l'ordre de l'univers, ne peut être qu'une fin absolue. C'est l'homme, en tant qu'être moral. L'homme ne peut être la fin de la nature qu'autant qu'il s'en affranchit. La moralité seule le rend à lui-même. En ce sens, si la nature prépare ou du moins permet, en s'y subordonnant, la moralité, nous avons dans ce point de vue de la finalité un moyen de concilier, au moins subjectivement, dans notre représentation, la nature et la liberté, l'ordre physique et l'ordre moral ; et nous comprenons comment la moralité peut être réalisée par le vouloir de l'homme dans le règne de la nature, ce qui était un postulat de la morale. En second lieu, comme l'idée de finalité implique l'idée d'une cause intelligente, l'idée d'une finalité de la nature et d'une hiérarchie de ses fins nous conduit à concevoir une cause intelligente du monde, et, par cette voie encore, nous revenons à Dieu, auquel en définitive conduisent

toutes les avenues de la philosophie kantienne.

Kant nous rappelle sans cesse que ce sont là des considérations subjectives. Mais d'abord d'en éprouver ainsi le besoin, de vouloir à tout prix une métaphysique, ne fût-elle que représentative, et de restituer sous cette forme les conceptions traditionnelles, c'est un trait bien significatif. D'autre part, on se demande, à voir la complaisance avec laquelle Kant s'attarde à ces considérations, s'il ne leur attribue pas au fond plus de vérité qu'il ne le croit lui-même. Et, au fait, en tant que ces vues concordent avec les conclusions objectives (bien qu'objets d'une foi purement morale) de la *Critique de la raison pratique*, ne reçoivent-elles pas de cet accord une certaine objectivité? Enfin çà et là, dans cette troisième Critique, quelques mots donnent à entendre que ce qui est présenté comme simple figuration pourrait bien avoir une signification plus haute. Il y est parlé d'un principe commun plus profond où se reconstitueraient le mécanisme et la finalité, principe qu'une intelligence intuitive, — ce que la nôtre n'est pas, — pourrait apercevoir. Donc la finalité est autre chose qu'une représentation purement subjective. Cette métaphysique de la finalité n'est subjective que dans sa forme. C'est l'expression symbolique d'une vérité. Elle est vraie, mais nous ne pouvons l'exprimer que dans le langage de l'homme.

La doctrine du salut. — Ce n'était pas encore assez. Kant n'avait sauvé du naufrage critique qu'une partie de ses premières croyances : celles qu'il avait reçues de l'enseignement philosophique. Il lui restait à sauver celles qu'il avait reçues de

l'enseignement religieux. Il avait à intégrer le catéchisme au système de la raison. C'est là l'objet de l'un de ses meilleurs ou plutôt de ses plus intéressants ouvrages et des plus personnels, la ***Religion dans les limites de la simple raison*** (1793).

Kant s'y est proposé d'examiner ce que la raison peut reconnaître pour sien dans la religion, c'est-à-dire naturellement dans la religion chrétienne, et ce qu'elle en peut garder sans entrer en conflit avec elle-même. Il est inutile d'observer que cette enquête est conduite dans un esprit d'extrême sympathie et avec le désir de retenir et de rationaliser le plus grand nombre possible des données de la foi religieuse. Il cède en cela tout d'abord au besoin tout personnel d'envelopper dans le système de sa pensée philosophique tous les éléments de sa vie intérieure, tous les principes actifs de son caractère et de sa moralité. Mais d'ailleurs, ces données de la foi, son système déjà les réclamait. Dans les conclusions de la *Critique de la raison pratique*, Dieu était affirmé comme le garant du triomphe de la moralité. Il faut donc admettre qu'il s'y intéresse, qu'il la veut, et dès lors on est en droit de considérer les devoirs comme des commandements de Dieu et c'est là, observe Kant, le point de vue religieux, ou même c'est toute la religion. Ajoutez maintenant que les postulats de la raison pratique ne déterminent pas toutes les conditions, transcendantes ou autres, de la moralité. Ils concernent la possibilité du souverain Bien; il faudrait considérer aussi la possibilité de la vertu. Et c'est alors, en cherchant les conditions du salut, — du salut proprement moral, — qu'on est

amené, selon Kant, à adopter, en les transformant quelque peu, les données essentielles de la religion chrétienne. Le caractère impératif du devoir implique que notre nature ne se porte pas d'elle-même à la sainteté. Il y a donc bien en nous ce mal radical que les chrétiens nomment le péché originel et il est nécessaire que nous produisions en nous cette régénération absolue, cet homme nouveau qu'appelle l'Écriture. Comment le pourrions-nous si nous ne nous en donnions un exemplaire idéal, et si nous n'en affirmions, en quelque sens que ce soit, le réalité : de là l'idée nécessaire de l'Homme-Dieu, par le moyen duquel seul nous pouvons nous sauver. Si quelque secours d'en haut, tel que la grâce, n'est pas nécessaire, c'est un point sur lequel Kant hésite. Mais ce qui est indispensable, c'est assurément l'Église, ou la société des bonnes volontés s'appuyant dans la pratique du bien, etc...

Il n'y a pas lieu de se demander quelle valeur objective Kant attribue à ces conceptions. Les unes sont des conditions qu'il nous appartient de réaliser; les autres sont de simples secours subjectifs, comme l'idée de l'Homme-Dieu, dont Kant se garde bien d'affirmer la réalité historique. Il réduit en somme à de simples concepts immanents, à des représentations subjectives, des éléments de vie morale auxquelles les religions positives attribuent une réalité historique ou une portée transcendante. S'il ajoute beaucoup à sa doctrine, — puisque aussi bien il ne peut expliquer ni le mal radical, ni les conditions de la régénération, — on en peut douter; son système ne devient pas beaucoup plus riche de vérités utiles. Mais en y intégrant ainsi d'antiques

conceptions qu'il avait été dressé à tenir pour les vérités les plus précieuses, il s'est donné à lui-même une satisfaction morale qu'il n'y aurait pas lieu de lui reprocher, si les procédés philosophiques dont il use n'étaient extrêmement dangereux. Ces conceptions symboliques, ces moyens subjectifs de représentation, il est toujours à craindre qu'on en soit dupe et qu'on leur accorde le même genre de crédit qu'à la réalité. Sans compter qu'à la faveur de ce procédé, il n'est point de conception si absurde qui ne puisse devenir philosophique. Il doit y avoir place en philosophie pour le certain, et aussi, heureusement, pour le probable ou même pour le possible : il ne doit pas y avoir de place pour l'imaginaire.

FIN

MÉMENTO BIBLIOGRAPHIQUE ET RÉFÉRENCES

1° Œuvres de Kant.

Pensées sur la véritable évaluation des forces vives (1747).

Recherches sur la question : la Terre a-t-elle subi quelques modifications dans son mouvement de rotation depuis son origine ? (1754).

La terre vieillit-elle? Recherche faite au point de vue physique (1754).

Histoire universelle de la nature et théorie du ciel (1755).

Esquisse sommaire de quelques méditations sur le feu [en latin] (1755).

Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique [en latin] (1755).

Monadologie physique [en latin] (1756).

Sur les causes des tremblements de terre, à l'occasion du sinistre qui a atteint les régions occidentales de l'Europe vers la fin de l'année dernière (1756).

Histoire et description naturelle du tremblement de terre de l'année 1755 (1756).

Considérations sur les tremblements de terre observés depuis quelque temps (1756).

Nouvelles remarques pour l'explication de la théorie des vents (1756).

Programme et annonce du cours de géographie physique, avec une considération sur ce problème : les vents d'ouest, dans nos régions, sont-ils humides parce qu'ils passent sur une grande mer? (1757).

Conception nouvelle du mouvement et du repos (1758).

Essai de quelques considérations sur l'optimisme (1759).

Pensées sur la mort prématurée de M. de Funk, lettre à sa mère (1763).

La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques (1762).

L'unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763).

Essai pour introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives (1763).

Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764).

Remarques se rapportant aux Observations sur le sentiment du beau et du sublime ; notes manuscrites de Kant sur son exemplaire des *Observations*, publiées en partie pour la première fois par Schubert dans l'édition Rosenkranz-Schubert des *Œuvres* de Kant (t. XI).

Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale (1764).

Raisonnement sur l'aventurier Jean Komarnicki (1764).

Essai sur les maladies de la tête (1764).

Programme des cours pour le semestre d'hiver 1765-66 (1766).

Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique (1766).

Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace (1768).

De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible [en latin] (1770).

Compte rendu de l'ouvrage de Moscati sur la différence de structure des animaux et des hommes (1771).

Des différentes races humaines (1775).

Articles au sujet du Philanthropinum (1776-1777).

Critique de la raison pure (1781 ; 2e édit., 1787).

Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science (1783).

Sur l'essai de Schulz ayant pour objet de conduire à la morale valable pour tous les hommes sans acception de religion (1783).

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784).

Réponse à la question : Qu'est-ce que « les lumières ? » (1784).

Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité » (1785).

Sur les volcans de la lune (1785).

De l'Illégitimité de la contrefaçon des livres (1785).

Sur la Définition du concept de race humaine (1785).

Fondement de la Métaphysique des mœurs (1785).

Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature (1786).

Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité (1786).

Sur le « Principe du droit naturel » de Hufeland (1786).

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? (1786).

Quelques remarques pour l'écrit de Jacob : « Examen des heures matinales de Mendelssohn » (1786).

De la médecine corporelle en tant qu'elle ressortit à la philosophie [discours en latin] (1786 ou 88) publié par Reicke : Altpreussische Monatsschrift, XVIII.

Critique de la raison pratique (1788).

Sur l'Usage des principes téléologiques dans la philosophie (1788).

Critique de la faculté de juger (1790).

Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne (1790).

Sur l'illuminisme et les moyens d'y remédier (1790).

Sur trois dissertations de Kaestner (1790), édité par Dilthey : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III.

Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée (1791).

La religion dans les limites de la simple raison (1793).

Sur le lieu commun : « Cela est bon en théorie, mais ne vaut rien pour la pratique » (1793).

De l'influence de la lune sur le temps (1794).

La fin du monde (1794).

De la paix perpétuelle : Essai philosophique (1795).

A Sommering, Sur l'organe de l'âme (1796).

Sur un ton de distinction nouvellement pris en philosophie (1796).

Solution d'un différend mathématique reposant sur un malentendu (1796).

Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie (1796).

Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit (1797).

Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu (1797). — Cet ouvrage se rattache au précédent sous le titre commun de *Métaphysique des mœurs*.

Sur un prétendu droit de mentir par humanité (1797).

Sur l'industrie du livre (1798).

Le conflit des facultés (1798).

Anthropologie au point de vue pragmatique (1798).

Préface à l'ouvrage de Jachmann : *Examen de la philosophie religieuse de Kant* (1800) (réimprimée dans les *Kantiana* de Reicke).

Post-scriptum d'un ami à la préface de Heilsberg au Dic-

tionnaire lithuanien de Mielke (1800) (réimprimé dans les *Kantiana* de Reicke).

Logique publiée par Jaesche (1800).

Géographie physique, publiée par Rink (1802-1803).

Pédagogie, publiée par Rink (1803).

Sur la question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin : *Quels sont les progrès réels que la métaphysique a accomplis en Allemagne depuis l'époque de Leibniz et de Wolf?* publié par Rink (1804).

Leçons sur la doctrine philosophique de la Religion, publiées par Pœlitz (1817).

Leçons sur la métaphysique, publiées par Pœlitz (1821).

Leçons de Kant sur la métaphysique, de trois semestres; extraits de manuscrits inédits publiés par Heinze dans l'étude entreprise sous ce dernier titre (1894).

Leçons sur l'Anthropologie, publiées par Starke (1831) d'après deux rédactions provenant de deux années différentes.

Passage des Premiers Principes métaphysiques de la nature à la physique, manuscrit laissé par Kant, publié en partie par Reicke (Altpreussische Monatschrift, 1882-1884) un peu plus complètement par Krause (1888).

Réflexions de Kant par rapport à la philosophie critique, notes de la main de Kant, sur un exemplaire de la *Métaphysique* de Baumgarten, publiées par Benno Erdmann (1882-1884).

Feuilles détachées, morceaux et brouillons datant de toutes les époques de la vie intellectuelle de Kant et se rapportant aux questions les plus diverses, publiées par Reicke (1889-1899).

Correspondance et Déclarations : une récente édition, considérablement enrichie en a été donnée par Reicke en trois volumes (1900-1902) faisant partie des œuvres complètes de Kant, entreprises par l'Académie des sciences de Berlin.

Éditions générales :

1° *Imm. Kants Werke*, éd. par Hartenstein, 10 vol., Leipzig, 1838-39. (Classement par ordre logique.)

2° *Imm. Kants sämtliche Werke*, éd. par Rosenkranz et Schubert, 12 vol., Leipzig, 1838-42. (Classement chronologique.

3° *Imm. Kants sämtliche Werke*, 2e éd. de Hartenstein, 8 vol., Leipzig, 1867-69. (Classement chronologique.)

4° *Imm. Kants Werke*, éd. par H. von Kirchmann, 10 vol., commencée à Berlin (1868), continuée à Leipzig (1874), puis à Heidelberg (1880), etc. (Classement logique.

5° Édition de l'Académie des Sciences de Berlin, commencée en 1900.

2° Ouvrages sur Kant.

Nous ne pouvons indiquer ici que quelques-uns des ouvrages les plus généraux et les plus aisés à consulter :

D. Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, Paris, 1875. — Boutroux, *Cours sur la Critique de la raison pure* dans *Revue des cours et conférences*, Paris, 1895-96; *Cours sur la philosophie morale de Kant*, *Ibid.*, 1900-1901. — Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905. — Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1896. — Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, Leipzig, 1876. — Kuno Fischer, *Kant and seine Lehre* (Gesch. der neuern Philos. t. III et IV), 3e éd. Heidelberg, 1889. — Paulsen, *Imm. Kant*, Stuttgart, 1899. — Vaihinger, *Commentar zur krit. der reinen Vernunft*, 2 vol., Stuttgart, 1881-82. — H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 2e éd., 1885; *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877; *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin, 1889. — Caird, *A critical account of the philosophy of Kant*, Londres, 1877.

3° Références.

Nous avons fait en sorte que notre exposition indiquât assez clairement à quel ouvrage ou partie d'ouvrage elle se rapporte. Dans le cas où une référence tout à fait précise a paru nécessaire, elle a été indiquée entre parenthèses, d'après les abréviations suivantes :

R. P. (*Critique de la raison pure*, trad. Barni). — Pr. (*Prolégomènes*, trad. Tissot). — F. (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Delagrave). — R. Pr. (*Critique de la raison pratique*, trad. Picavet),

---

TABLE DES MATIÈRES

5758-09. — CORBEIL. Imprimerie CRÉTÉ.



EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

LES

Grands Éducateu

Chaque volume in-18 [17×11], broché.. » 9

J.-J. Rousseau *et l'éducation de la nature*, par Ga Compayré, Membre de l'Institut, inspecteur généra l'Instruction publique. 1 volume.

Herbert Spencer *et l'éducation scientifique*, par Gab Compayré. 1 volume.

Pestalozzi *et l'éducation élémentaire*, par Gabriel Compa 1 volume.

Jean Macé *et l'instruction obligatoire*, par Gabriel Compa 1 volume.

Condorcet *et l'éducation démocratique*, par Francisque V professeur au lycée Lakanal et à l'école normale supéri d'enseignement primaire, docteur ès lettres. 1 volume.

Herbart *et l'éducation par l'instruction*, par Ga Compayré. 1 volume.

Félix Pécaut *et l'éducation de la conscience*, par Ga Compayré. 1 volume.

Montaigne *et l'éducation du jugement*, par Gabriel Compa 1 volume.

Charles Démia *et les origines de l'enseignement prim* par Gabriel Compayré. 1 volume.

Horace Mann *et l'École publique aux États-Unis*, Gabriel Compayré. 1 volume.

Le P. Girard *et l'éducation par la langue matern* par Gabriel Compayré. 1 volume.

Fénelon *et l'instruction attrayante*, par Gabriel Compa 1 volume.

En publiant cette série de monographies consacrées aux "Grands Éducate de tous les temps et de toutes les nations, le but que nous poursuivons est mul Il s'agit d'abord de faire revivre dans leur physionomie morale, dans pensée et dans leur action, dans leurs théories comme dans leurs méthodes, ceux qui, avec quelque éclat, ont contribué à réformer, à faire avancer truction et l'éducation de l'humanité, et qui méritent de prendre place da livre d'or de l'histoire de la pédagogie. Mais après avoir mis en relief ch de ces figures héroïques, il s'agit aussi de rattacher à leur individualité p les tendances générales de l'époque où ont vécu ces réformateurs, les instit scolaires de leurs pays et comme le génie de leur race, afin de montrer une suite de tableaux les efforts, les progrès des peuples civilisés. Enfi n'est pas seulement l'histoire que nous voudrions raconter. Notre ambitic plus haute; elle consisterait à confronter avec les pensées d'autrefois le nions d'aujourd'hui, les besoins et les aspirations de la pensée moderne, préparer ainsi la solution des problèmes pédagogiques qui se posent d le vingtième siècle.

[*Cette collection a été honorée d'une souscription du Ministèr l'Instruction publique.*]

5758-09 — Corbeil. Imprimerie Crété.

